Échos d'Orient

Institut français d'études byzantines

ÉCHOS D'ORIENT

ÉCHOS D'ORIENT

Revue bimestrielle

DE THÉOLOGIE, DE DROIT CANONIQUE,
DE LITURGIE, D'ARCHÉOLOGIE, D'HISTOIRE
ET DE GÉOGRAPHIE ORIENTALES

TOME IX — ANNÉE 1906



PARIS

5, RUE BAYARD, 5

LES INNOVATIONS LITURGIQUES
CHEZ LES GRECS MELCHITES AU XVIIIe SIÈCLE

Vers la fin du XVIIe siècle, un homme qui s'était acquis par son érudition profonde une influence considérable en Syrie se crut autorisé, sans en prévenir le Siège apostolique, à modifier certains usages et certaines pratiques de la liturgie orientale, que Rome n'a pas craint de qualifier de « louables et de très anciens » (1). C'était Euthymios Saïfi, archevêque grec-melchite de Tyr et Sidon. Il n'avait d'autre but, en agissant de la sorte, que de faciliter la conversion des orthodoxes, fort nombreux dans son diocèse, et auxquels certaines de ces pratiques déplaisaient.

Dans le but de réprimer certaines croyances hétérodoxes qui s'étaient introduites parmi les catholiques de sa métropole, Euthymios supprima de la liturgie de saint Jean Chrysostome la prière de l'épiclèse, qui donne à entendre que la transsubstantiation s'opère à ce moment, par l'invocation du Saint-Esprit, sur les dons sacrés. Il défendit de même de mêler au précieux sang le ζέον (eau chaude que l'on verse dans le calice avant la communion), parce que les fidèles s'imaginaient que le pain et le vin consacrés devenaient alors la personne du Saint-Esprit. Il autorisa encore à dire, le même jour, plusieurs messes sur le même autel et avec les mêmes ornements liturgiques, alors que, de temps immémorial, les Grecs voulaient que l'autel, le calice, la chasuble et les autres ornements fussent à jeun comme le prêtre. Un autre usage, plus ancien encore et plus respectable, fut aussi aboli. A la messe pontificale, les prêtres qui concélèbrent avec l'évêque communient de sa propre main à la manière des diacres, c'est-à-dire qu'ils reçoivent le pain consacré dans le creux de la main droite posée sur la main gauche, et qu'ils se communient ensuite.

Dans le but, croyons-nous, d'échapper à une fatigue excessive, Euthymios Saïfi permit à tous les concélébrants de se communier eux-mêmes, comme s'ils disaient la messe. De même il autorisa l'usage du poisson qui était défendu pendant le grand Carême et le Carême de Noël, et il se montra moins sévère que le Concile de Latran, 1215, touchant les empêchements de parenté naturelle.

A la nouvelle de toutes ces innovations, Rome prit l'alarme, et, le 6 février 1716, elle adressa à l'archevêque de Tyr la lettre suivante :

Les rites et coutumes précités sont des rites et des coutumes louables, en usage dans l'Eglise grecque de temps immémorial. Voilà pourquoi il ne sied pas de rejeter de la sainte liturgie la prière des Grecs employée après la formule de la consécration instituée par Jésus-Christ. Le Concile de Florence en avait donné un sens orthodoxe et le Saint-Siège ne l'a jamais réprouvée. Si donc il s'en trouve qui, par ignorance ou de mauvaise foi, demeurent persuadés que la transsubstantiation s'opère par ces prières, il incombe à Votre Grandeur d'instruire les ignorants et de leur inculquer cette vérité de notre sainte foi que la transsubstantiation s'opère par les paroles de l'institution et non par cette prière qui a l'homme pour auteur.

Le Saint-Siège n'approuve pas non plus votre défense concernant l'immixion du ζέον au précieux sang. En effet, ce rite sacré qui signifie l'ardeur de la foi a été autorisé par le Saint-Siège pour les Grecs de la ville même de Rome : il est donc bien facile d'en instruier les fidèles.

Le Saint-Siège vous fait la même recommandation pour ce qui concerne le troisième et le quatrième rites grecs que Votre Grandeur a modifiés. *Nihil innovetur !* car tout ce qui est nouveau entraine avec lui ordinairement un grand sujet de discordes, de scandales et de fâcheuses inimitiés pour les fidèles.

(1) Rescrit de la Sacrée Congrégation de la Propagande du 15 mars 1729.

Le Saint-Siège désapprouve également l'usage du poisson autorisé par Votre Grandeur dans les jours et les temps où l'on n'en use pas dans l'Eglise grecque. Que si Votre Grandeur avait pour but d'attirer ainsi les orthodoxes à la vraie foi, qu'elle sache désormais que la sainteté et la véracité de notre sainte foi sont seules capables de les y attirer, et non point le relâchement apporté aux jeûnes et abstinences de l'Eglise.

Enfin, le Saint-Siège apostolique réprouve votre manière de voir touchant le quatrième degré de parenté naturelle et spirituelle, qui, selon la décision du Concile de Latran, constitue un empêchement du mariage, même chez les Grecs catholiques de l'Orient. Car cette décision conciliaire a été notifiée à toutes les communautés chrétiennes, y compris les Grecs ; par suite, il importe que Votre Grandeur s'y soumette et fasse observer cette loi qui interdit le mariage du quatrième degré de parenté naturelle ou spirituelle.

Deux ans plus tard, le 1er et le 9 juin 1718, la Sacrée Congrégation de la Propagande répondait à trois nouvelles questions que, cette fois, Euthymios Saïfi avait posées lui-même. L'archevêque était alors revenu à de meilleurs sentiments et il n'agissait qu'après avoir demandé l'avis de Rome. Il avait prié la Propagande, 1° d'autoriser la célébration de plusieurs messes le même jour et sur le même autel ; 2° de permettre à ceux qui avaient été confirmés par un prêtre non approuvé, catholique ou non (1), de recevoir ce sacrement, une seconde fois, des mains de l'Ordinaire, au moins sous condition ; 3° enfin, de permettre les secondes, troisièmes et quatrièmes noces.

Les réponses de Rome étaient des plus catégoriques. Pour le premier point, on priait le demandeur de s'en tenir à la décision du 6 février 1716 et de suivre les rites et les coutumes pratiqués dans son Eglise. Pour le second, on le renvoyait à la décision de Clément VIII, qui exige que tous ceux qui ont reçu la Confirmation des mains d'un prêtre non approuvé reçoivent encore ce sacrement, et, si c'est possible, des mains de l'Ordinaire. Cependant, comme le sacrement de Confirmation n'est pas nécessaire au salut de nécessité de moyen, la Propagande priait l'archevêque de ne pas troubler ceux qui l'avaient reçu dans les conditions dites plus haut, parce qu'il en résulterait un scandale. Enfin, le peuple devait savoir que les secondes, troisièmes, quatrièmes noces, etc., étaient permises par l'Eglise, pourvu que le mariage s'accomplît d'après les règles fixées par les canons.

∴

Les esprits cependant ne goûtaient guère la paix, surtout dans ce vaste diocèse de Tyr et Sidon, où les discussions des fidèles en matière religieuse donnaient de justes inquiétudes à leur archevêque. Euthymios se résolut à porter à nouveau le débat au tribunal de la Propagande, et par deux fois, en 1722 et en 1723, il lui posa toute une série de questions, dont quelques-unes avaient déjà été tranchées précédemment, le 6 février 1716 et le 9 juin 1718. Les voici, telles que le R. P. Charon les a déjà présentées dans cette revue (1) :

1° Le Samedi-Saint, les Grecs plaçaient un flambeau sous l'autel, puis, apres quelques prières, le patriarche ou l'évêque entrait dans le sanctuaire, prenait le flambeau allumé et le montrait au peuple, prétendant que c'était là une lumière divine venant du Sépulcre du Christ. Ceci, comme on le voit, n'est qu'une réédition du pseudo-miracle du feu sacré à Jérusalem.

2° Le Jeudi-Saint, les Grecs consacraient un grand pain, puis le faisaient dessécher sur un réchaud, le réduisaient en une poudre fine que chaque prêtre conservait, d'une manière peu décente, dans un sac, pour servir à la

(1) Euthymios désigne par là, non seulement les prêtres orthodoxes, mais encore les prêtres maronites et les missionnaires latins qui troublaient parfois la juridiction des évêques grecs, soit en absolvant les fidèles des censures dont les avaient frappés leurs légitimes pasteurs, soit en les attirant à tel ou tel rite, dans lequel ils n'étaient pas nés. Voir à ce sujet la Constitution de Benoît XIV, *Demandatam cœlitus*, du 24 décembre 1743.

(1) *Echos d'Orient*, t. IV (1900-1901), p. 329.

Communion en viatique des fidèles pendant toute l'année.

3° De plus, ils étaient persuadés que le sacrement de l'Eucharistie était célébré le Jeudi-Saint d'une manière plus digne qu'en tout autre jour de l'année.

4° Les Grecs croyaient qu'il était illicite de célébrer le même jour plusieurs messes sur le même autel, attendu que l'autel, le calice, la chasuble et les autres ornements rompaient le jeûne s'ils servaient une seconde fois.

5° Ils anathématisaient ceux qui croyaient que la consécration se faisait par les paroles mêmes de Jésus-Christ.

6° Les parcelles de l'Hostie, qui sont détachées du pain servant à la préparation du Saint-Sacrifice et offertes en l'honneur de la Sainte Vierge et des saints, devenaient, selon eux, le corps de la Sainte Vierge ou des saints en l'honneur desquels elles avaient été offertes; tandis que la grande parcelle offerte en l'honneur de Jésus-Christ devenait seule le corps du Christ.

7° De même ils croyaient que le pain et le vin devenaient, par les paroles de la consécration, la personne du Père, par celles de l'épiclèse la personne du Fils, et par l'immixtion du ζέον la personne du Saint-Esprit.

8° Enfin ils croyaient illicite la célébration des saints mystères en Carême, sauf le samedi et le dimanche.

La réponse de Rome n'arriva malheureusement que six ans après la mort de l'archevêque, lorsque les discussions avaient sans doute déjà pris fin, mais alors que le patriarche Cyrille VI Thanas, neveu d'Euthymios Saïfi, avait maintenu toutes les modifications de son oncle touchant les rites et les pratiques de l'Eglise grecque. Le rescrit, qui est daté du 15 mars 1729, contient une réponse fort explicite à toutes les demandes que nous venons de rapporter.

Il met d'abord en garde les fidèles contre le prétendu miracle du feu sacré, une vulgaire supercherie des Grecs qui ne mérite aucune attention. Touchant le second et le troisième points, qui avaient trait au Saint Sacrifice offert le Jeudi-Saint et à l'usage de conserver le viatique une année entière dans un récipient peu décent, la Sacrée Congrégation de la Propagande renvoie à une décision du Pape Innocent IV, 1243-1254. Il y est dit que le Saint Sacrement, confectionné le Jeudi-Saint, ne doit pas être conservé durant une année entière, sous prétexte qu'on le donnera ensuite en viatique aux malades. Il est cependant permis de conserver le corps du Sauveur pour en communier les malades, mais seulement durant quinze jours, de peur que les saintes espèces ne viennent à se corrompre. Une décision postérieure du pape Clément VIII, 15 août 1595, ne dit pas autre chose lorsqu'elle recommande de renouveler tous les huit jours ou au moins tous les quinze jours le Saint Sacrement qui est conservé en vue des malades. Quant à l'usage bizarre mentionné dans la demande, la Propagande ordonne de le supprimer sur-le-champ : « Qu'on abolisse, dit-elle, cette coutume méprisable, qui consiste à faire dessécher sur un réchaud le pain consacré, à le réduire en poudre et à le mélanger avec les saintes huiles, le jour de la Cène du Seigneur. De même, s'il existe d'autres coutumes superstitieuses ou condamnables concernant le Sacrement de l'Eucharistie, qu'on les supprime, en ayant soin de prévenir les fidèles du danger qu'elles contenaient pour leur foi. »

La Propagande ne veut pas non plus que l'on dise plusieurs messes le même jour sur le même autel, et, tout en recommandant de faire tomber cette croyance, que l'autel et les ornements doivent être à jeun comme le prêtre, elle demande au patriarche élu, Cyrille VI, de faire ériger plusieurs autels dans les églises, lorsque cela sera jugé nécessaire. Pour l'épiclèse et les parcelles, n°s 5 à 7, la Sacrée Congrégation renvoie à ses décisions antérieures, en priant d'abolir toutes les superstitions. Enfin elle requiert que, en temps de Carême, la messe ne soit dite que le samedi et le dimanche, suivant les anciens canons (1).

(1) En dehors du samedi et du dimanche, l'Eglise grecque célèbre, en temps de Carême, la messe dite des

Une fois qu'on eut pris l'habitude de poser des questions à Rome, on les renouvela continuellement, au risque de causer des ennuis à la Sacrée Congrégation de la Propagande en l'accablant de demandes souvent inutiles, presque toujours intempestives. C'est ainsi qu'on voulut savoir si, en cas de persécution, ou sous le coup d'une nécessité urgente, il était permis de célébrer les Saints Mystères dans des maisons particulières, puis si les laïques et les moines étaient autorisés à manger du poisson pendant le grand Carême, puis si on pouvait ajouter le *Filioque* au symbole, puis enfin s'il convenait de donner la Sainte Communion aux nouveaux baptisés.

La Sacrée Congrégation de la Propagande invita les prêtres à s'adresser pour le premier point à leurs légitimes pasteurs; elle refusa l'usage du poisson et toléra qu'on donnât la communion aux enfants, si cette pratique existait déjà auparavant. Quant à la question du *Filioque*, elle fit la distinction que l'on trouve, dès le IXe siècle, dans les réponses de saint Léon III. L'insertion du *Filioque* au symbole est distincte de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Les Grecs doivent croire, comme tous les catholiques, à cette procession, sans qu'ils soient tenus toutefois d'en faire mention explicite en récitant le symbole. Ce n'est que dans le cas où il y aurait scandale qu'ils pourraient, eux aussi, réciter le *Filioque* avec le symbole de foi.

*
* *

Après son élévation au siège patriarcal d'Antioche, en 1724, Cyrille VI avait tenu à renouer avec Rome les relations que ses prédécesseurs, même catholiques, n'avaient pu rétablir. Pendant six ans il ne cessa de demander sa confirmation au Saint-Siège.

Le 13 août 1729, Benoît XIII manda au P. Dorothée de la Très Sainte Trinité, Capucin, de recevoir la profession de foi de Cyrille dans la forme prescrite par Urbain VIII pour les Grecs. Cyrille devait, en outre, jurer et promettre de ne rien modifier dans les rites de l'Eglise grecque, sans avoir auparavant consulté le Saint-Siège et examiné l'affaire avec la Sacrée Congrégation de la Propagande. Il devait aussi rétablir dans leur premier état les rites modifiés, soit par lui-même, soit par Euthymios, son oncle, l'archevêque de Tyr, et se conformer aux instructions de la Propagande, dont le P. Dorothée devait lui remettre ou lui faire remettre un exemplaire. Une fois toutes ces conditions remplies, le P. Dorothée avait mission de lui annoncer que son élection était confirmée par Sa Sainteté et de lui transmettre les félicitations pontificales. Cette lettre de Benoît XIII fut expédiée à la suite d'une délibération de la Congrégation de la Propagande en date du 15 mars 1729 (1).

Au reçu de la lettre pontificale, le P. Dorothée se rendit à Deir-el-Moukhallès, où se trouvait alors le patriarche et il donna lecture à ce dernier des recommandations et des exigences de Rome. Cyrille VI fit tout ce qu'on lui demandait, et aussitôt il prêta serment sur les saints Evangiles, entre les mains du délégué apostolique, de la manière suivante :

Moi, Cyrille, élu patriarche grec d'Antioche, je fais vœu et je jure devant cette vénérable assemblée et devant vous, mon Révérend Père Dorothée, Capucin, délégué apostolique de la part de S. S. le Pape Benoît XIII, que si le Saint-Siège apostolique me veut patriarche et me confirme dans cette fonction, j'observerai tous les rites de l'Eglise grecque et ses coutumes qui ont été modifiés par Euthymios, archevêque de Tyr et Sidon, d'heureuse mémoire. J'observerai de même les jeûnes, les

présanctifiés. Voici ce que nous lisons à ce sujet dans le schéma du futur concile de l'Eglise grecque-melchite, p. 112 : « Nous ordonnons que la liturgie des présanctifiés soit célébrée au moins tous les mercredis et tous les vendredis du Carême. Comme cette liturgie doit être célébrée avec solennité, et qu'il n'est pas possible de le faire dans les paroisses des campagnes, où le célébrant se trouve parfois seul avec son servant, on pourra alors la remplacer par la liturgie de saint Jean Chrysostome. C'est l'évêque seul qui en sera juge. »

(1) C. Charon, *l'Eglise grecque melchite catholique*, dans les *Echos d'Orient*, t. V (1901-1902), p. 22. Le Bref en question, *Quanquam sollicitudini*, se trouve dans R. de Martinis, *Juris pontificii de Propaganda fide pars prima* Rome, t. II, p. 414.

abstinences, les quarantaines et toutes les coutumes nouvellement ordonnées par le Saint-Siège apostolique. De plus, je les observerai non seulement en mon particulier, mais aussi je m'appliquerai à les faire observer par les archevêques, les évêques, les prêtres, les religieux et par tout le peuple de ma nation. Je n'innoverai rien, je ne modifierai rien de toutes les choses susdites sans l'autorisation *explicite* du Saint-Siège apostolique. Je ne permettrai et je ne souffrirai jamais que rien soit négligé, pas même un iota dans les ordres sus-mentionnés. Enfin, je fais vœu et je jure que j'ai compris ce serment et ce à quoi il m'oblige; je l'observerai conformément aux désirs de la Sacrée Congrégation de la Propagande et au Bref apostolique qui a été lu en notre présence. Ainsi daigne Dieu m'y aider et ses saints Evangiles (1).

Après ce serment solennel, le P. Dorothée présenta à Cyrille le Bref de Benoît XIII et se retira. C'était en 1730.

Deux ans ne s'étaient pas écoulés que le nouveau patriarche se montrait infidèle à son serment. Fort de l'appui de deux évêques, ses subordonnés, il tint à lui seul un Concile au petit bourg de Joun et abolit de nouveau les trois jeûnes de Noël, des Saints Apôtres et de la Sainte Vierge. Il en donna connaissance à tous les fidèles par la lettre patriarcale qui suit :

Gloire à Dieu toujours,

Cyrille, par la miséricorde de Dieu, patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.

Que la grâce divine et la bénédiction céleste soient accordées à la charité de tous nos enfants spirituels, les chrétiens, nos ouailles bénies qui se trouvent dans notre patriarcat d'Antioche! Que le Seigneur les bénisse, eux, leurs enfants, leurs femmes et toutes leurs œuvres, par les plus abondantes bénédictions célestes! Amen.

Nous faisons connaitre à votre charité que nous et nos frères, les évêques catholiques que Dieu a établis, en ces temps, pasteurs de son troupeau raisonnable et gardiens de son peuple, après l'examen nécessaire et de très grandes recherches, nous avons été contraints, pour sauver notre conscience (1), d'abolir ce qui doit être aboli et de permettre ce qui doit être permis. Et cela, en ce qui regarde les trois abstinences monastiques, à savoir : l'abstinence de Noel, des Apôtres et de la Sainte Vierge. En conséquence, nous ordonnons que les fidèles, nos ouailles, fassent gras pendant ces trois abstinences, sauf le dernier jour de chacune d'elles, où ils doivent faire abstinence de la viande et du laitage et jeûner absolument comme au grand Carême, conformément à notre rite ancien et à nos coutumes louables. Nous ordonnons cependant que l'abstinence des mercredi et vendredi de chaque semaine ainsi que le jeûne du grand Carême soient observés en toute ponctualité, en toute religion et avec un grand respect. Ainsi nous avons autorisé et ainsi nous avons ordonné, institué et aboli dans notre synode, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Amen.

Que s'il se trouve un prêtre qui ne respecte pas notre ordonnance, nous défendons aux fidèles de se confesser à lui, parce qu'(en agissant ainsi) il aura méprisé notre autorité. Sachez-le et que la bénédiction soit sur vous une seconde et une troisieme fois.

Fait et écrit le 11 novembre 1731.

† CYRILLE,
patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.

La lettre patriarcale fut alors envoyée aux deux évêques qui soutenaient le nouvel élu de leur influence, Basilios Finan, évêque de Baïas, et Clément l'Alépin, évêque de Saïdnaïa, ancien religieux de Deir-el-Moukhallès, sacré par Cyrille VI en 1731 et tout entier à sa dévotion. Les

(1) *Annales*, t. Ier, cah. 5, p. 67. C'est le premier serment prêté par Cyrille VI Thanas; il en prononça un autre sur l'ordre de Benoit XIV, le 7 octobre 1744, entre les mains de l'évêque latin de Babylone, Mgr Emmanuel, délégué apostolique du Saint-Siège.

(1) Les raisons de ce changement subit ne sont pas encore bien connues. D'après les *Annales*, t. Ier, cah. 6, p. 82, Cyrille VI aurait pris cette décision, parce que Rome ne lui avait pas encore envoyé le pallium. Il aurait dit en effet les paroles suivantes : « Le P. Dorothée avait promis de m'installer sur le siège de Damas, et il n'a pas donné suite à sa promesse; aussi, à cause même de ce manque de parole, ai-je publié dans tout mon patriarcat la dispense de trois Carêmes sur quatre qui existent dans l'Eglise grecque. » Si ces paroles ont été prononcées, elles sont regrettables, mais peut-être ne faut-il y voir qu'un accès de mauvaise humeur; peut-être aussi n'est-ce qu'une méchanceté de la part des Chouérites qui n'ont jamais professé une sympathie bien vive pour ce patriarche.

deux prélats étaient priés d'y apposer leur signature avec leur cachet et de la publier ensuite.

A cette nouvelle, grande émotion parmi les religieux de Mar-Hanna; ils organisèrent la résistance ouverte, flétrissant l'infidélité de Cyrille et s'élevant hautement, soit en chaire, soit au confessionnal, contre les ordonnances du patriarche, qui étaient en contradiction formelle avec celles de Rome. Les Chouérites écrivirent même à la Propagande, qui fit retarder l'envoi du pallium jusqu'en 1744, vingt ans après la nomination patriarcale de Cyrille VI. Grâce à l'entremise de l'avocat consistorial, François Scaramuzzi, et du P. Jean Amioni, religieux et prêtre grec catholique, alors procureur du patriarche à Rome, Benoît XIV adressa à Cyrille VI, 29 février 1744, le Bref *Dum nobiscum animo reputamus*, ainsi que le pallium.

Celui-ci devait lui être conféré par l'évêque latin de Babylone, après que Cyrille aurait renouvelé devant lui ou son délégué sa profession de foi et le serment de fidélité au Saint-Siège, avec la promesse d'observer la constitution *Demandatam*, à lui envoyée par le Pape l'année précédente (1). Nous venons de nommer la constitution *Demandatam cœlitus*, du 24 décembre 1743, adressée à Cyrille VI et aux évêques de son patriarcat. Benoît XIV y règle plusieurs points en litige touchant les rites de l'Eglise grecque et leur conservation. Il déclare qu'il n'est permis à personne, sous quelque prétexte que ce soit, fût-il patriarche ou évêque, de rien changer aux rites grecs ou d'en empêcher l'exacte observation. En conséquence, les changements introduits par Euthymios de Tyr sont de nouveau repoussés; le patriarche et les évêques doivent les faire disparaître ainsi que tous les abus introduits par l'ignorance des schismatiques.

Le Pape révoque ensuite la dispense accordée par Cyrille pour les Carêmes des Apôtres, de Noël et de la Sainte Vierge, et il ordonne que tout soit rétabli dans son ancien état. Cependant, prenant en considération les besoins des populations, il donne au patriarche la faculté de dispenser chaque année des jeûnes, de la manière qu'il jugera la meilleure, mais d'une façon prudente, pour ne pas faire tomber peu à peu les anciens rites en désuétude (1).

J'arrête ici l'analyse de ces rapports de Rome avec le patriarcat grec melchite, les autres instructions que le Saint-Siège crut publier à ce sujet visant plutôt les missionnaires latins et les propagandistes maronites. A ce titre, elles nous intéressent beaucoup moins, et, du reste, elles ont été fort bien présentées déjà par le R. P. Cyrille Charon (2).

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

Syrie.

(1) On trouvera dans les *Echos d'Orient*, t. V (1901-1902), p. 22, note 4, la traduction du serment que prêta le patriarche, le 7 octobre 1744, d'après l'original écrit en double exemplaire, en latin et en arabe, par Cyrille lui-même.

(1) C. CHARON, *l'Eglise grecque melchite catholique*, t. V, p. 22, 23, *passim*.

(2) *Echos d'Orient*, t. V, p. 23, 24.

LES DÉBUTS DU PATRIARCAT DE MAXIMOS III MAZLOUM (1833-1835)

En racontant ici-même, il y a deux ans, le retour de Maximos Mazloum en Orient (1), j'avais conduit le récit des événements jusqu'à l'élection de l'archevêque de Myre au patriarcat, dix-huit mois après; depuis ce moment, quelques documents, qui me sont venus, soit de Rome, soit de l'un des couvents du Liban, m'ont aidé à préciser plusieurs points.

On se rappelle que Maximos s'était associé à la demande collective présentée à la Propagande, le 25 juillet 1816, par neuf prélats orientaux ou agents des patriarches d'Orient à Rome, au sujet du retour des Jésuites en Syrie (2). Lorsque, quinze ans plus tard, l'affaire eut été décidée, une convention fut signée entre Maximos Mazloum et le P. Jean Roothaan, Général de la Compagnie de Jésus, le 27 août 1831. Voici la traduction complète de cette pièce, rédigée en italien (3):

Sur la demande de l'Ime et Rme Mgr Maximos Mazloum, archevêque de Myre, ainsi que sur le désir de S. S. le pape Grégoire XVI, le Général de la Compagnie de Jésus envoie avec le susdit Seigneur archevêque de Myre, prélat supérieur et cofondateur du Séminaire melchite de l'Annonciation, au mont Liban, deux prêtres de la Compagnie, pour la direction spirituelle des élèves du même Séminaire, occupation qui leur laissera le temps de faire aussi des excursions dans le voisinage, pour porter des secours spirituels aux habitants de la contrée. Comme il pourra arriver quelquefois que l'un des deux prêtres doive demeurer au Séminaire, tandis que l'autre aurait à sortir, et qu'il ne pourrait se trouver au dehors sans compagnon, au terme des règles de la Compagnie, il leur est adjoint, d'entente avec Mgr l'archevêque et pour cette fin, un Frère coadjuteur, qui pourra par ailleurs être très utile au Séminaire et aux Pères.

1° Les susdits Pères auront donc comme premier objectif le soin spirituel des élèves, soin auquel ils vaqueront par le moyen de l'enseignement de la doctrine chrétienne, des exhortations, des exercices spirituels, de l'administration du sacrement de Pénitence et par tout ce qui ressortira de leur direction spirituelle. Leur objectif secondaire sera l'aide spirituelle à procurer aux habitants des environs, en se tenant pour cela sous la dépendance des Ordinaires, comme le sont en Europe les réguliers à l'égard des évêques diocésains. Et Mgr l'archevêque aura soin que cette fin secondaire de la mission ne demeure pas illusoire, mais soit bien poursuivie.

2° Avec le temps, l'un d'entre eux pourra aussi enseigner la philosophie ou la théologie, lorsqu'ils auront assez la pratique de la langue arabe, autant qu'elle est nécessaire pour un tel enseignement, et autant qu'on en exprimera le désir.

3° Ils devront demeurer sujets de la Compagnie, vivre selon ses habitudes, ce pourquoi le Père Général constitue l'un d'entre eux supérieur des autres, et avoir du temps libre pour s'occuper à l'oraison mentale, aux examens et aux autres exercices de piété en usage dans la Compagnie.

4° Les Pères n'auront pas à s'ingérer dans la manière de vivre extérieure des élèves ni des personnes de la maison, et ils ne devront pas s'en mêler; de même que, pour ce qui regarde leur manière de vivre à eux, ils n'ont à dépendre que du supérieur qui leur a été assigné par le Père Général, au terme des règles de leur Institut, demeurant, en tant que religieux de la Compagnie, sous la pleine et entière obéissance de leur Général. Dans les choses douteuses et dans les cas qui pourront se présenter, ou lorsqu'il y aura divergence d'avis, Mgr l'archevêque, en tant que prélat supérieur du Séminaire, et le Père supérieur en traiteront ensemble, afin que l'on agisse en tout avec ordre et dans un accord parfait.

5° Ils auront au collège une habitation convenable et pourvue des meubles nécessaires. Leurs chambres seront contiguës et ne seront pas un lieu de passage. Leur nourriture et leurs vêtements, ainsi que les autres choses nécessaires et convenables dans la vie religieuse,

(1) *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 23 sq.

(2) *Id.*, p. 24.

(3) Archives de la Propagande à Rome.

soit en temps de santé, soit en temps de maladie, leur seront fournis par le Séminaire.

6° Les règlements du Séminaire, déjà approuvés par le synode patriarcal en l'année 1811 (1), et les autres qui pourront être portés dans la suite n'obligeront en rien les religieux de la Compagnie, en toutes les choses où ils différeraient des institutions de la Compagnie et de la manière dont on y vit.

7° Comme il s'agit ici d'un essai, les deux parties contractantes, tant Mgr l'archevêque que le Père Général, se réservent de s'entendre dans la suite, s'il arrivait que l'un des points ci-dessus prêtât à la critique, pour ajouter de nouveaux articles, selon que l'expérience du passé et la prudence pour l'avenir le rendront nécessaire et opportun pour la bonne marche de cette entreprise, en vue de la plus grande gloire du Seigneur.

8° S'il arrive — et on souhaite qu'il n'en soit pas ainsi — qu'il n'y ait pas d'espoir de faire, soit au collège, soit en dehors de celui-ci, un vrai bien proportionné à l'emploi des susdits religieux, ils seront rappelés par le Général, et les frais du retour, comme ceux de l'aller, seront aux dépens du Séminaire.

9° Si, au contraire, l'œuvre réussit, et si avec le temps on voit le moyen d'établir quelques missions en certains endroits, il est entendu qu'en ce cas d'autres sujets de la Compagnie seront envoyés, et alors l'un des deux prêtres ayant déjà l'habitude du pays devra, selon la disposition qui sera prise par le Père Général, être retiré du Séminaire et l'un des nouveaux venus y demeurera à sa place. Comme ces voyages ne seront pas faits à l'avantage du Séminaire, il est clair qu'ils ne seront pas à son compte, mais qu'on devra y pourvoir autrement.

10° De même que, par ailleurs, les religieux de la Compagnie n'émettent aucune prétention de posséder en propre une partie quelconque des biens meubles ou immeubles du Séminaire, de même le Séminaire ne pourra prétendre à la propriété d'aucun des objets qu'ils auront apportés avec eux ou qui leur auraient été envoyés, en fait de livres, ornements ou autre chose de quelque espèce que ce soit, ou qui leur auraient été donnés par qui que ce soit, à moins que cela ne leur ait été offert ou envoyé à l'intention du susdit Séminaire.

Rome, 27 août 1831.

Nous, soussignés, sommes tombés d'accord sur ce qui précède.

L. ✠ S. ✠ Maximos Mazloum.
Archevêque de Myre, prélat administrateur et cofondateur du susdit Collège national grec melchite.

L. ✠ S. Jean Roothaan.
De la Compagnie de Jésus, Général.

Il n'y a rien, comme de juste, dans ce document qui nous indique dans quelles conditions Maximos avait enfin obtenu de la Propagande la permission de rentrer en Orient. Maximos avait-il réellement promis de ne pas se présenter aux élections patriarcales qui s'annonçaient comme prochaines, en l'état de vieillesse avancée d'Ignace V Qattân? Je n'en ai aucune preuve positive.

La Propagande aurait dû cependant se douter que Maximos était le candidat le plus en vue et même le seul en vue. Le long séjour qu'il avait fait en Europe de 1813 à 1831 avait suffi à lui donner une grande réputation. En ces temps d'ignorance presque générale, quelqu'un qui avait séjourné en Europe avait, par le fait même, une renommée considérable. Il ne faut pas oublier non plus que les évêques étaient généralement favorables à l'archevêque de Myre, et enfin il faut tenir compte des grandes et réelles qualités de ce dernier.

Je ne reviendrai pas sur les incidents de son retour et l'installation des missionnaires Jésuites à Aïn-Traz (1). Quelques jours seulement avant l'arrivée du prélat à Beyrouth, l'armée égyptienne était venue assiéger Acre et s'était emparée rapidement de toute la Syrie. Parmi les fonctionnaires chrétiens qu'Ibrahim-Pacha avait à sa suite se trouvait Jean-Bey Bahri, grec catholique de rite (2), qui, à ce titre, ne tarda pas à lier amitié avec Maximos, le mettant par le fait même bien en cour auprès du nouveau gouvernement.

On pouvait donc penser que le Sémi-

(1) Voir *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 206. Le texte de l'acte de fondation, rédigé en Concile, a été publié dans le *Machreq*, Beyrouth, t. VIII (1905), p. 508-512.

(1) *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 25 et suiv.

(2) *Le poète melchite Michel Bahri et ses enfants*, par le P. Louis Cheikho, S. J., dans le *Machreq*, Beyrouth, t. III (1900), p. 9-22; surtout p. 22, sur Jean Bahr

naire prospérerait. Mais les élèves n'arrivaient pas vite, parce que les religieux basiliens et les quelques prêtres séculiers qui étaient chargés avec eux du service des paroisses ne comprenaient pas encore l'utilité de l'instruction sacerdotale. D'un autre côté, Maximos était mal vu du délégué apostolique, Mgr Losana, qui avait succédé à Mgr Louis Gandolfi et résidait alors à Alep. La cause en était dans le bruit fait autour du Concile de Qarqafé, que le délégué n'avait pas oublié. Enfin, dans une œuvre comme celle-ci, il devrait y avoir une période de tâtonnements inévitables, tant de la part de Mazloum que de celle des missionnaires, encore peu au courant du pays.

On ne peut dire ce qui serait advenu, mais en tous cas les événements allaient prendre une autre tournure. Le 9 février 1833, d'après le calendrier Julien alors en usage chez les Melchites, 21 du même mois d'après le comput grégorien (1), le patriarche Ignace V Qattân, perclus et aveugle, rendait son âme à Dieu dans sa résidence de Zouq-Mikaïl.



Avant de commencer le récit du patriarcat de son successeur, quelques préliminaires sont nécessaires. Maximos Mazloum jouit encore d'une immense réputation chez les Melchites, et cela à fort bon droit. Elle n'est que la conséquence de ses actes. Nous n'avons pas cherché à dissimuler que, par suite de la funeste influence de Germanos Adam, Mazloum a eu, dans la première période de sa vie, certains écarts de doctrine dont d'autres hommes, éminents d'ailleurs, n'ont pas été exempts. Pour se faire une conviction sur son mérite, il ne faut pas perdre de vue l'état dans lequel il a trouvé sa nation et celui dans lequel il l'a laissée.

Nous n'avons aucune donnée certaine pour fixer le chiffre de la population grecque catholique à cette époque. Les statistiques ont toujours été le point faible de l'Orient. En réunissant quelques renseignements épars çà et là, dans les lettres des missionnaires du temps, on voit qu'il y avait à Damas 5 à 6000 catholiques de rite grec (1), nombre qui avait dû être beaucoup plus considérable avant les persécutions, de même qu'à Alep, où on en comptait environ 7 000 avec un clergé de 14 prêtres séculiers, contre 20000 qui s'y trouvaient en 1800 (2). A Tyr, il n'y en avait que 700 (3), et guère plus à Beyrouth, groupés dans la ville basse, autour de la cathédrale Saint-Elie qui était alors le centre de la cité (4). A Smyrne, où il n'y a plus qu'une petite colonie, on en comptait à peu près 200, originaires presque tous d'Alep, comme ceux qui y sont encore aujourd'hui (5). Un rapport de cette période donne pour l'ensemble de la nation 50000 âmes (6), chiffre impossible à vérifier, mais qui doit être plutôt au-dessus qu'au-dessous de la réalité.

Huit évêques gouvernaient ce peuple, mais ils étaient réduits à un grand état de pauvreté. L'un d'eux, Théodose Habib, sacré en 1810, pour le siège d'Acre, malgré les habitants, n'avait pu mettre le pied dans sa ville épiscopale et vivait retiré à Aïn-Traz depuis son sacre (7). Damas n'avait pas eu d'évêque depuis bien longtemps, et les fidèles y étaient sans église;

(1) C'est une distinction qu'il faut avoir toujours présente à l'esprit lorsque l'on consulte les sources, les unes étant d'origine orientale et employant l'ancien calendrier, les autres venant d'Europe et usant du nouveau. Parfois, dans les premières on trouve mentionnées les expressions *hisâb gharbi* (comput occidental) et *hisâb charqi* (comput oriental), mais pas toujours.

(1) *Annales de l'œuvre de la Propagation de la Foi*, t. VIII, p. 218.

(2) *Id.* VIII, 565. — Le médecin Hipsilantis Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν, Constantinople, 1870, 8° cf. p. ϡϛ', dit que de son temps (1756) il y avait à Alep 5000 maisons grecques catholiques, ce qui fait, avec une moyenne de cinq personnes par famille, 25 000 âmes. On voit combien les persécutions continuelles avaient fait diminuer ce chiffre.

(3) *Id.*, VIII, 467.

(4) *Id.*, VIII, 463.

(5) *Id.*, VII, 320.

(6) *Id.*, VIII, 538.

(7) Cf. *Echos d'Orient*, t. VI (1903), p. 381, et *Abrégé* de Mgr 'Ata, plusieurs fois cité, p. 87, 189.

ce n'est qu'à la faveur de l'invasion égyptienne qu'ils avaient pu commencer à en construire une (1). Les catholiques du district de Yabroud, reste de l'ancien diocèse de Homs, étaient laissés au soin ou plutôt abandonnés à la négligence d'Athanase Obéid, évêque de Baalbeck. En Egypte, les Melchites qui étaient venus s'y établir depuis le commencement du siècle — nous verrons qu'il n'était rien resté de l'ancien patriarcat d'Alexandrie — étaient sans évêque. Depuis le transfert d'Athanase Matar, archevêque du Hauran, au siège de Saïda, en 1800 (2), le siège était resté vacant, sans doute à cause de la difficulté qu'il y avait d'y vivre, et cela quoiqu'il y eût dans ce diocèse plusieurs milliers de catholiques. Pour le siège de Diarbékir, c'était la même chose : nous avons vu Ignace 'Ajjouri sacré en 1816 pour cette Eglise par le patriache Ignace V Qattân (3) et transféré presque aussitôt à Zahlé; ce lointain diocèse, où le catholicisme était assez ancien (4), fut ainsi abandonné, et Maximos Mazloum eut plus tard la douleur de le voir passer au schisme, événement que nous raconterons en son lieu.

Du côté du clergé, la situation n'était pas meilleure. A part les prêtres mariés, dont il est impossible de fixer la proportion, le clergé séculier n'existait pas. Les religieux souffraient de plus en plus du vice radical qui avait commencé à les ruiner dès l'origine et qui ne fera que précipiter leur décadence, le manque de formation sérieuse (5). La Congrégation de Choueïr venait de se scinder en deux branches : *Baladites* ou indigènes (6) et *Alépins*, considérés comme des étrangers. Celle de Saint-Sauveur était affligée des mêmes divisions intestines; nous verrons dès 1855 la rivalité se faire jour entre Damasquins et montagnards, et aboutir à une demande de formation d'une Congrégation séparée de Damasquins : demande qui échouera, mais qui a repris de nos jours avec une nouvelle intensité.

Les différents écrits de Maximos permettent de se faire une idée de ce qu'était la vie chrétienne chez les Grecs catholiques à cette époque. Si en quelques endroits la distinction entre Grecs catholiques et Grecs orthodoxes était bien tranchée par suite des persécutions, dans d'autres, au contraire, les mariages mixtes étaient beaucoup trop fréquents, et ils tournaient souvent, comme c'est d'ailleurs la règle générale, à l'avantage des orthodoxes. La liturgie elle-même avait besoin d'être corrigée, et des fêtes d'origine non catholique interdites. Les Congrégations d'hommes et de femmes étaient chose inconnue; il n'y avait aucun établissement national pour l'éducation de la jeunesse.

Au point de vue civil enfin, nous sommes à la veille de l'affranchissement des catholiques. Ce résultat fut l'œuvre de la diplomatie française, mais c'est Maximos qui l'a réalisée et mise à exécution, ce qui, en Orient, est toujours chose difficile.

Enfin, le droit canonique et canonico-civil n'existait pas. Tout se faisait par tradition et par coutumes. Le concile de Saint-Sauveur, tenu en 1790 par Athanase V Jauhar (1), était bien oublié, celui de Qarqafé va être condamné par Rome. Nous verrons quelle fut l'œuvre de Maximos sur ce point si important.

* * *

Le patriarche Ignace V Qattân était donc mort à Zouq Mikhaïl le 9 février 1833 (v. s.). L'épiscopat grec melchite ne comptait que

(1) Cf. *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 31.

(2) Cf. *Echos d'Orient*, t. VI (1903), p. 17.

(3) *Id.*, p. 19.

(4) J'ai en ma possession un feuillet provenant d'un Ἀνθολόγιον arabe copié en 1766 par un certain Cosmas, moine de Saint-Sauveur, originaire de Diarbékir. On peut donc supposer légitimement qu'il y avait des Grecs catholiques à Diarbékir au moins dès le milieu du XVIII[e] siècle.

(5) Cf. *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 357, note.

(6) Du mot arabe *balad*, « pays ». Les Baladites sont ceux qui sont désignés ordinairement sous le nom pur et simple de *Chouérites*. Les mêmes causes amenèrent des divisions semblables chez les moines maronites libanais.

(1) J'ai eu la bonne fortune d'en retrouver une copie authentique, signée et portant le sceau de tous les évêques qui y ont pris part, dans la bibliothèque de feu Mgr Mélétios Fakkak, évêque de Beyrouth; je compte la publier en arabe.

huit membres ; en voici la liste d'après leur rang d'ancienneté dans l'épiscopat :

Théodose Habib, évêque d'Acre (commencement de 1810).

Maximos Mazloum, archevêque de Myre (6 août 1810).

Ignace 'Ajjouri, évêque de Zahlé (1816).

Basilios Zakkar, archevêque de Tyr (1819).

Basilios Kahil, évêque de Saïda (1822).

Athanase Obeid, évêque de Baalbeck (1827).

Agapios Riachi, évêque de Beyrouth (1829).

Grégoire Chahiat, archevêque d'Alep (1832).

Les deux évêques le plus en vue étaient Maximos Mazloum et Ignace 'Ajjouri, évêque de Zahlé. Ce dernier était le candidat de Rome. Il avait fait ses études dans cette ville, et, à son retour en Orient, avait été recommandé spécialement aux évêques par le pape Pie VII (1). Il jouissait d'une grande réputation de sainteté, possédait une instruction assez étendue et avait des principes très catholiques. Mais il était très vieux, et d'ailleurs les regards de beaucoup se tournaient uniquement vers Maximos Mazloum.

Les évêques se réunirent au couvent alépin de Saint-Georges, au village de Makkin, près de Beyrouth. Le délégué, Mgr Losana, leur écrivit de ne pas choisir Maximos comme patriarche, car il pourrait se faire, disait-il, que Rome ne l'approuvât pas. Plusieurs évêques, de leur côté, firent inviter les Pères Jésuites d'Aïn-Traz à assister au synode électoral, mais ceux-ci déclinèrent l'invitation, ne pouvant, vu ce qu'ils savaient des dispositions de Rome, en agir autrement.

L'élection eut lieu le 24 mars, ce qui faisait le 6 avril grégorien, Vendredi-Saint suivant le calendrier romain. Les réunions préparatoires n'avaient duré que deux jours à peine.

Nous n'avons presque aucun détail sur l'élection elle-même. La chronique des religieux alépins, qui est la continuation des Annales des chouérites (1), source contemporaine, se borne à dire que, après les pourparlers ordinaires, on en vint aux voix et que Maximos fut élu. Il n'accepta définitivement qu'après deux heures d'hésitation et de prières. L'auteur fait ensuite un éloge modéré des qualités de l'élu, en particulier de son détachement des richesses et de son zèle pour le bien (2), choses, en effet, parfaitement vraies.

Dès que le délégué eut appris la nouvelle, il écrivit de nouveau aux évêques, leur disant qu'il ne reconnaissait pas Mazloum comme patriarche et conseillant de lui donner seulement le titre d'évêque et non celui de patriarche sans préjuger cependant des dispositions futures de Rome. Les Pères Jésuites d'Aïn-Traz, invités encore une fois, s'excusèrent comme ils avaient déjà fait auparavant.

Après quatre jours passés au couvent de Saint-Georges, Maximos le quitta le 28 mars, à cheval, pour faire son entrée solennelle à Deir el Qamar, où il comptait de nombreux amis, et aller ensuite, suivant l'usage, saluer l'émir Béchir Chéhab, grand prince du Liban. Lorsque le cortège passa au fond de la vallée sur l'un des flancs de laquelle se trouve le hameau d'Aïn-Traz, probablement à l'endroit appelé aujourd'hui *Jesser el Qâdi* (pont du juge), les évêques envoyèrent un message au Séminaire pour dire aux Pères Jésuites que finalement ils désiraient les voir. Le P. Riccadonna jugea qu'il devait descendre pour recevoir, au moins à titre de politesse, le nouvel élu et les électeurs. Sa situation, il faut l'avouer, était difficile : missionnaire envoyé par Rome, il ne pouvait se mettre en contradiction avec le délégué ; directeur spirituel d'un Séminaire grec, il devait garder certaines formes avec Maximos.

L'entrevue fut cordiale et on insista beaucoup pour que le P. Riccadonna et le

(1) Bref *Tristis quidem* du 3 juin 1816, dans R. DE MARTINIS, t. IV, p. 542.

(1) Cf. *Echos d'Orient*, t. VI (1903), p. 177, col. I, note.

(2) *Ad annum* 1833.

P. Planchet fissent partie du cortège jusqu'à Deir el Qamar et chez l'émir Béchir. Cette insistance avait évidemment un but : contrebalancer la funeste impression causée par les actes du délégué. Après avoir employé tous les moyens pour s'excuser, le P. Riccadonna ne put faire autrement que d'envoyer le P. Planchet, en lui donnant tous les conseils nécessaires.

L'émir Béchir n'aimait guère Maximos. Mais, poussé par ses ministres dont beaucoup étaient Grecs catholiques, il accueillit fort bien le patriarche et envoya même au délégué un officier supérieur pour l'intimider et l'obliger à changer de ligne de conduite. Un fanatique osa même réclamer la mise à mort de Mgr Losana, en présence du P. Planchet. Celui-ci eut assez de savoir-faire et d'habileté pour n'offenser personne, tout en maintenant intacts les droits de Rome et de son représentant.

Maximos n'était cependant pas sans inquiétudes au sujet de l'avenir. Mais, avec sa décision et sa fermeté ordinaires, il n'était pas homme à reculer devant les difficultés. Qu'il l'eût voulu ou non, on l'avait élu patriarche, il resterait patriarche.

Les premiers jours passés, il revint à Aïn-Traz et se mit en devoir d'écrire à Rome. Il demanda au P. Riccadonna de faire intervenir en sa faveur, par l'intermédiaire du Général de la Compagnie, des cardinaux influents. Le Père répondit que le Général n'avait pas beaucoup de relations avec les cardinaux, mais que lui-même, à l'occasion, ferait tout ce qu'il croirait pouvoir faire. Le patriarche demanda alors l'aide du P. Planchet pour rédiger ses lettres à Rome, mais le P. Ricadonna autorisa seulement celui-ci à les copier, voulant demeurer fidèle à la ligne de conduite qu'il s'était tracée dès le début. Au fond, le P. Riccadonna aurait préféré voir élire patriarche Mgr Ajjouri, évêque de Zahlé, le candidat de Rome.

Pour terminer cette question, nous devons anticiper un peu sur la suite des événements. Maximos tarda à demander sa confirmation, si bien que Rome prit les devants et lui rappela discrètement ce devoir par une lettre de la Propagande, datée de fin décembre 1834, plus d'un an et demi après l'élection (1). Mazloum s'exécuta, et en même temps Grégoire XVI faisait reprendre l'examen du concile de Qarqafé, qui était le grand grief contre le nouveau patriarche, quoiqu'il n'y eut joué somme toute qu'un rôle très effacé. Le 3 juin 1835, paraissait la Bulle *Melchitarum catholicorum synodus* (2) qui portait la sentence de condamnation, et, le 24 septembre suivant, le cardinal Franzoni, préfet de la Propagande, annonçait à Maximos que le Pape était disposé à le confirmer au prochain consistoire et à lui envoyer le pallium. Mais, auparavant, Maximos devait s'accorder avec le délégué apostolique sur la condamnation du concile de Qarqafé, puisque son nom y avait figuré en qualité de secrétaire (3), et exécuter ainsi les promesses qu'il avait jadis faites à Rome (4).

---

(1) Les *Collectanea* de la Propagande (édition de 1893, in-4°, n° 33) contiennent en effet la décision suivante : « *C. gen. 1 décembr. 1837* (*sic*). — Patriarchæ (græco-melchitæ) *nomine S. Congregationis officiose quidem et enucleate scribatur ad ipsius memoriam revocando quæ a SS. canonibus et constitutionibus apostolicis præscribuntur de necessitate scilicet petendi obtinendique a Rom. Pontifice confirmationem electionis patriarchalis et honorem Pallii, quod et plenitudinis officii pastoralis insigne, servata antiqua Sedis apostolicæ et patriarchalium sedium, totiusque Ecclesiæ consuetudine, antequam iisdem patriarchis fas sit convocare concilium, conficere chrisma, dedicare basilicas, ordinare clericos, Episcopos consecrare, aliaque peragere quæ, non obtenta electionis confirmatione et pallii concessione, vetita sunt nisi specialis Sedis apostolicæ venia prædictis patriarchis facta fuerit. Hæc autem ita Patriarchæ Antiocheno nuntianda esse Emi. Rmi. Patres decreverunt, ut cautum plane sit ea super re de universali ac constanti Ecclesiæ disciplina.* » (P. 38.)

La date de ce décret présente une difficulté ; il doit y avoir un chiffre altéré dans l'exemplaire imprimé, et, au lieu de 1837, il faut certainement lire 1834. En effet, il s'agit d'un patriarche melchite, bien que l'on ne donne, suivant l'usage des *Collectanea*, que sa nationalité et pas son nom ; mais il ne peut s'agir de Cyrille VI Thanas, cf. *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 22, confirmé en 1744 après deux demandes faites en 1728 ou 1729 et en 1744, ni d'un autre patriarche. Tout porte à croire que c'est bien Maximos Mazloum qui est visé ici ; comment expliquer d'ailleurs un retard de *vingt mois* dans l'expédition de la demande de confirmation sans réclamation de la part de Rome, à une époque où les communications, sans être fréquentes, étaient cependant assez régulières ?

(2) Texte dans R. de Martinis, t. V, p. 130 ; dans la *Collectio Lacensis conciliorum recentiorum*, t. II, col. 555 ; traduction dans les *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 341-342.

(3) Actes imprimés du concile de Qarqafé, p. 171.

(4) Je cite cette lettre et les deux suivantes d'après des

Le délégué était en même temps informé de cette décision, qu'il s'empressa de communiquer à Mazloum (1), en lui envoyant la Bulle *Melchitarum*. Le patriarche se soumit pleinement et exigea de Basilios Kahil, évêque de Saïda, le seul parmi les membres de l'épiscopat alors vivants qui eût signé les actes du concile (2), la même soumission. « Puisque nous devons tous obéissance complète au Siège apostolique, lui écrivait-il le 15 novembre 1835, et puisque nous avons devancé Votre Fraternité en cela, ainsi vous-même devez suivre notre exemple, et par suite nous vous ordonnons de réunir avec soin les exemplaires imprimés du susdit concile, qui sont entre les mains de vos diocésains, afin de les conserver et d'éviter qu'ils ne soient lus et employés en quoi que ce soit. »

Maximos fut alors confirmé par le Pape, dans le consistoire du 1er février 1836. Dans l'allocution que prononça à cette occasion le Souverain Pontife (3), il rappela que Mazloum avait donné des preuves de ses bonnes dispositions en choisissant de bons évêques et en se rendant aux représentations du délégué. Surtout, Grégoire XVI mentionna un discours prononcé à Damas sur la primauté du Pontife romain, sur lequel nous reviendrons, et la condamnation des erreurs de Germanos Adam à laquelle Maximos avait souscrit ainsi qu'à celle du concile de Qarqafé.

*
* *

Avant de reprendre la suite des événements, il faut dire quelques mots des sources auxquelles nous en puiserons le récit. La principale eût été évidemment le registre officiel du patriarcat contenant la copie de la correspondance de Maximos, mais malheureusement ce ou ces registres ont péri lors de l'incendie du patriarcat de Damas, en 1860; Mgr Grégoire Ata, archevêque de Homs, en avait fait une série d'extraits, qui, à sa mort, sont passés entre les mains d'une personne qui a bien voulu me les communiquer. Bien que ces extraits soient faits sans aucun ordre, ils sont précieux tout de même parce qu'ils renferment nombre de pièces importantes, inconnues par ailleurs. Il est regrettable toutefois qu'on les ait transcrites avec aussi peu d'exactitude.

Sur la fin de sa vie, Maximos eut un diacre de ses parents à sa suite; il se nommait Thomas Mazloum et remplit les fonctions d'archiviste. L'archidiacre Thomas était un bibliophile : il avait rédigé de nombreux recueils d'actes et tenu le journal des dernières années du patriarche. J'ai eu la bonne fortune d'en rencontrer deux : l'un contient le journal en question et l'autre toutes les pièces concernant l'affaire de la célèbre Congrégation du Sacré-Cœur d'Alep, dont je parlerai plus loin en détail.

Enfin, on trouve encore çà et là des copies de différents actes concernant Mazloum, tels que mandements, firmans impériaux, etc..... J'utiliserai tous ceux que j'ai pu rencontrer. Je ne dis rien pour le moment des œuvres didactiques de Maximos, ni des recueils imprimés où l'on en a réuni une partie.

Il existe cinq petites biographies de Maximos, qui peuvent se ramener à trois. La première est la notice insérée par Mgr Grégoire Ata dans son *Abrégé de l'histoire de la nation des Grecs melchites catholiques* (1); elle ne contient guère que des dates, passe beaucoup d'événements sous silence et en dénature complètement d'autres en les présentant sous un jour tout à fait faux, surtout dans la première partie de la vie de Mazloum, avant son élection au patriarcat.

Une autre biographie a été composée

traductions arabes retrouvées au couvent de Mar Sem'an, près Beyrouth.

(1) Lettre datée de Ghazir, 26 octobre 1835.

(2) Il avait ainsi signé : « Le prêtre Pierre Kahil, Basilien de Saint-Sauveur, procureur du clergé de Damas. » (*Actes*, p. 171.) — Mgr Grégoire Ata (*Abrégé*, p. 181) appelle cet évêque *Khalil*; c'est une erreur, l'exemplaire imprimé des actes du concile de Qarqafé donne *Kahil*. La famille de ce nom est bien connue à Damas.

(3) Le texte latin ne se trouve pas dans la collection de R. DE MARTINIS. Je n'en ai sous la main qu'une traduction arabe manuscrite, ce qui suffit du reste.

(1) Beyrouth, 1884, in-8°; cf. p. 82-120.

par l'archimandrite Gabriel Gibara, dont il sera souvent question dans la suite, d'après les renseignements fournis par Mgr Macarios Haddad, évêque-vicaire de Damas, et publiée en français à Paris en 1853 (1), du vivant même de Maximos. Elle n'a pas une bien grande valeur, mais on y trouve quelques renseignements d'ensemble. Traduite ou plutôt retraduite en arabe, elle a été lithographiée peu après la mort du grand patriarche.

La troisième notice est celle qui a été publiée en 1885 par la *Revue de l'Eglise grecque unie* (2); elle est anonyme, généralement exacte, mais très abrégée. Elle a été copiée mot pour mot par l'archimandrite Alexis Kateb, qui l'a republiée en 1902 en la donnant comme revue et corrigée (3).

Enfin, la cinquième et dernière est celle qui a été insérée par l'archimandrite Polycarpe Kayata dans sa notice sur l'Eglise grecque catholique de Marseille (4). C'est une adaptation de celle donnée par la Revue susdite.

Une partie des luttes de Maximos contre les Grecs orthodoxes est racontée dans *le Mémoire sur l'État actuel de l'Eglise grecque catholique dans le Levant*, brochure devenue extrêmement rare, écrite dans un français fortement teinté d'italianisme, et composée peut-être par Mazloum lui-même (5).

Des renseignements précieux nous sont aussi fournis par la chronique basilienne chouérite dont il a été déjà plusieurs fois question, et par l'histoire de la Congrégation de Saint-Sauveur, composée par un religieux, Cyrille Haddad, dans le dernier quart du xixe siècle, et restée manuscrite. Cette œuvre, quoique moderne, a utilisé d'anciens documents aujourd'hui malheureusement dispersés par suite de l'incurie de leurs détenteurs; parfois même, elle en a transcrit dans leur entier. Elle n'est cependant pas absolument sûre; on ne peut toujours s'y fier.

Ce sont là les sources générales; quant aux documents particuliers, nous les citerons au fur et à mesure que nous en aurons l'occasion.

∴

Aussitôt après son élection, Maximos se nomma un remplaçant à la tête de la maison d'Aïn Traz. Son choix tomba sur le P. Basile Chahiat, frère de Mgr Grégoire Chahiat, archevêque d'Alep, et qui avait été précédemment Supérieur général des Basiliens alépins. Les missionnaires Jésuites restèrent encore quelque temps dans la maison, jusqu'en janvier 1834, époque à laquelle ils allèrent s'établir à Bikfaïa, qui devint la première résidence de leur nouvelle mission en Syrie. Le Séminaire resta debout jusqu'au moment des troubles de 1840, que nous avons racontés précédemment, et pendant lesquels les Druses l'incendièrent (1). Il disparut ainsi une première fois sans avoir donné de résultats appréciables, et ne fut relevé que plus tard par le patriarche Grégoire II Youssef.

A la fin d'octobre 1833, Maximos partit pour Baalbeck et revint de là à Zahlé, puis au couvent de Mar Sema'an, non loin de Beyrouth, apparemment pour traiter certaines affaires ou en attendant que la permission de se rendre à Damas, qu'il avait sollicitée, lui eût été accordée. Pendant qu'il était à Mar Sema'an, il apprit la nouvelle de la maladie de son père : il revint en toute hâte à Aïn Traz pour l'assister à ses derniers moments, ce qu'il eut la consolation de faire. Son père était presque centenaire (2). Sur ces entrefaites, il reçut

(1) *Résumé biographique de la vie de Mgr Mazloum, patriarche des Grecs catholiques de l'Orient.* Paris, 1853, in-8°, 15 pages.

(2) T. Ier, p. 109-111, 122-124, 153-156.

(3) *S. B. Maximos III (sic) Mazloum..... Sa vie et ses œuvres.* Rome, 1902, in-12, 27 pages. Voir la recension de cet ouvrage dans les *Echos d'Orient,* t. VI (1903), p. 96.

(4) *Monographie de l'Eglise grecque catholique de Marseille et vie de saint Nicolas de Myre,* par Polycarpe Kayata, archimandrite, vicaire de cette paroisse. Marseille, 1901, in-18, XXVIII-212 pages. — La note 1, p. 23, du t. VII (1904) des *Echos d'Orient*, est à rectifier.

(5) Marseille, 1841, in-8°, 19 pages.

(1) *Echos d'Orient*, t. VIII, de novembre 1905.

(2) Ces incidents sont rapportés par Mgr Ata, *Abrégé* souvent cité, p. 89. Mgr Ata a suivi presque exclusivement, dans son histoire, la *Chronique* des religieux chouérites dont je suis parvenu à me procurer une copie complète. A partir de la période de Maximos Mazloum, il y ajoute

d'Ibrahim Pacha la permission qu'il avait sollicitée de se rendre à Damas.

Il y avait juste cent dix ans que Cyrille Thanas avait dû en sortir. Depuis lors, aucun patriarche catholique n'avait pu y mettre le pied, à cause de l'hostilité des Grecs orthodoxes; bien plus, aucun évêque n'avait pu s'y rendre, à l'exception toutefois de Jérémie Caramé, élu pour ce siège en 1763(?)(1) et qui y resta quelque temps. Bien qu'une certaine liberté ait été accordée en 1830 par le sultan Mahmoud aux catholiques de son empire, il est certain que Maximos a dû beaucoup, dans l'œuvre de réorganisation à laquelle il va se livrer, à la présence des armées égyptiennes en Syrie.

Le nouveau patriarche entra donc à Damas le samedi de Lazare (2), 5 avril 1834 (v. s.), accompagné d'Agapios Riachi, évêque de Beyrouth. L'enthousiasme des Grecs catholiques fut immense. On le conduisit à l'église nouvellement bâtie (3), et, à l'issue de la réception liturgique, Maximos, debout devant la porte de l'iconostase, prêcha sur ce texte : « Souviens-toi, Israël, du jour où tu sortis de la servitude! » Ces paroles montrent assez quel était le thème de son discours : mais il faut avouer qu'une certaine hardiesse était nécessaire pour oser parler de liberté religieuse devant un auditoire où il y avait certainement un grand nombre de Grecs dissidents, et au lendemain presque du jour où ceux-ci tyrannisaient à plaisir les catholiques. Tout en étant naturellement très courageux, Maximos savait bien aussi que le gouvernement égyptien était pour lui et que le temps des violences était passé.

Le lendemain, dimanche des Rameaux, Maximos consacra l'église et célébra la Messe pontificale, puis, pendant la semaine qui suivit, il prêcha la retraite préparatoire à Pâques, suivant un usage observé encore partout de nos jours en Syrie, au milieu d'une grande affluence de peuple (1).

Comme la construction du patriarcat attenant à l'église n'était pas terminée, Maximos séjourna dans une maison voisine et se mit à organiser le diocèse. Plusieurs abus étaient à corriger, entre autres les communications *in divinis* avec les Grecs dissidents, sur lesquelles Mazloum revient souvent dans ses actes (2). Il fonda la Congrégation de l'Annonciation pour les hommes et les jeunes gens, Congrégation qui existe encore aujourd'hui et dont l'une des principales occupations était d'enseigner le catéchisme aux petits enfants; il institua une caisse de bienfaisance pour les pauvres; il écrivit un petit traité contre le schisme, intitulé *Rabd al modell ou arcbâd al dâl : Réfutation de celui qui égare et conseil à celui qui est égaré;* une lettre dogmatique sur la procession du Saint-Esprit et une autre plus longue sur le mariage. Ce fut alors aussi qu'il prononça, sur la primauté du Pontife romain, un discours qui charma si bien le délégué apostolique qu'il le signala à Rome et que le pape Grégoire XVI le mentionna dans son allocution consistoriale à l'occasion de la remise du pallium à Maximos (3). Il envoya aussi, en 1834, deux prêtres ouvrir une chapelle à Homs, ville jusque-là fermée aux catholiques (4).

---

quelques détails qu'il connaissait personnellement. Son œuvre n'en doit pas moins être consultée avec beaucoup de défiance.

(1) J'ai rapporté jadis, *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 145-146, quelques détails sur cet archevêque. Depuis, M. Habib Zayat a eu la bonté, dont je le remercie vivement, de me communiquer un certain nombre de pièces concernant ce personnage, et j'ai relevé dans l'histoire de l'émir Haïdar Chéhab (cf. sur cet ouvrage, *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 280, note) plusieurs renseignements sur Batal Pacha, qui causa son emprisonnement à Homs. Tout cela fera peut-être l'objet d'une petite monographie.

(2) Où l'Église grecque commémore la résurrection de Lazare.

(3) Cf. *Échos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 31.

(1) *Chronique* ou *Annales* chouérites, *ad ann.* 1834.

(2) Les 21 et 28 juin 1835, Maximos envoya des circulaires à tous les évêques, pour promulguer la défense de se fiancer et de se marier avec les orthodoxes, et pour insister sur la nécessité de bien catéchiser au préalable ceux qui voudraient devenir catholiques. Le patriarche orthodoxe Méthodios y répondit par une encyclique en date du 17 juillet suivant, ou, en des termes différents, il promulguait les mêmes défenses pour ses fidèles. Le recueil des lettres copié par Mgr 'Ata renferme cette circulaire de Méthodios et la seconde de Maximos.

(3) *Abrégé* de Mgr 'Ata, p. 91-92.

(4) *Annales* chouérites, *ad ann.* 1834.

Après un court séjour à Zahlé pour y faire élire un évêque à la place de Mgr Ignace Ajjouri, qui venait de mourir, Maximos revint à Damas et partit bientôt pour le Hauran (1).

Cette vaste région, qui comptait plusieurs milliers de Grecs catholiques et qui avait formé jadis l'importante métropole de Bosra, n'avait plus d'évêque depuis bien longtemps. Le dernier qui ait pu vraisemblablement s'en occuper est Grégoire, que nous voyons signer en 1671 la condamnation du calvinisme fournie par le patriarche Macaire III à l'ambassadeur de France, marquis de Nointel (2). On ne relève aucun autre nom jusqu'en 1763. A cette date, un religieux chouérite, Supérieur Général de sa Congrégation, le P. Francis Siage, fut sacré indûment archevêque du Hauran par le patriarche intrus Athanase Jauhar (3), pour renforcer le parti de ce dernier. Ce qui montre que le siège devait être vacant, c'est que, lorsque cette affaire fut réglée, le nouveau prélat, qui avait pris le nom de Cyrille, fut laissé en possession de son archevêché dont très probablement il ne prit jamais possession, le seul chemin pour se rendre au Hauran étant Damas, ville alors impitoyablement fermée aux évêques catholiques. Elu patriarche le 30 décembre 1794, Cyrille VII Siage ne se donna pas de successeur sur un siège qui n'avait été vraisemblablement pour lui qu'une titulature. Le patriarche suivant, Agapios III Matar, en gratifia en 1798 son frère Athanase, mais ne l'y laissa pas longtemps et le transféra en 1800 sur le siège de Saïda. C'est tout. Aujourd'hui encore, le métropolite catholique de Bosra et Hauran n'a pas en face de lui de titulaire orthodoxe et les quelques trois mille Grecs de cette confession qui habitent le Hauran ne sont dirigés que par trois prêtres, bien misérables, qui relèvent directement du patriarche. Celui-ci se borne à faire recueillir la dîme chaque année, très régulièrement.

Maximos n'hésita pas à entreprendre un voyage dans cette région ainsi abandonnée depuis cent cinquante ans environ, sinon plus, et cela malgré les difficultés d'une pareille expédition, qui, aujourd'hui encore, est assez dispendieuse. Certains vieillards conservent toujours le souvenir de son passage et n'en parlent qu'avec admiration. Il visita tous les villages, catéchisant les habitants qui vivaient comme des bêtes, prêchant des retraites, et, pour parer au plus pressé, il ordonna deux ou trois prêtres, après leur avoir fait donner une instruction strictement suffisante. Il resta plusieurs mois (1) dans cette contrée, au milieu de privations qui devaient être très sensibles à un homme habitué comme lui au régime européen, puis il revint à Damas. Afin de parachever le bien qu'il avait commencé lui-même, Maximos sacra, le 1er octobre (2) 1836, dans l'église du couvent de Rechmaïa, près Aïn Traz, le P. Lazare Fasfous, de Saïda, religieux salvatorien, métropolite du Hauran, sous le nom de Cyrille (3). Ce prélat a laissé un très bon souvenir dans le diocèse, où il ne cessa de faire le catéchisme, se livrant lui-même chaque dimanche à ce ministère. Il mourut en 1858 (4) et fut enseveli à Damas dans l'église de Bab el Mouçalla, au quartier du Midan (5).

CYRILLE CHARON,
prêtre du rite grec.

Beyrouth.

(1) La chronologie des voyages de Maximos Mazloum est fixée par la combinaison des *Annales* chouérites avec celles de Mgr 'Ata, soit dans son *Abrégé*, soit dans les notes qu'il a mises çà et là, à la suite des lettres qu'il a copiées.

(2) Publiée par le R. P. J. RABBATH, S. J., dans le *Machreq*, Beyrouth, t. VII (1904), p. 766-773 et 795-802.

(3) Cf. *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 142.

(1) *Abrégé*....., p. 94.

(2) C'est la date donnée par les *Annales* chouérites (*ad ann.*) Mgr 'Ata (*Abrégé*, p. 169) dit que ce fut le 27 septembre.

(3) *Annales* citées.

(4) *Id. ad annum* 1858. Mgr 'Ata (*l. c.*) donne l'année 1857.

(5) Son successeur fut le P. Macarios Accaoui, hauranite d'origine, de l'Ordre de Saint-Sauveur, sacré en 1859 en Egypte par le patriarche Clément Ier Bahous (*Annales* citées, elles n'indiquent pas le jour), le 22 novembre (Mgr 'ATA, p. 169), sous le nom d'Ignace. Il mourut le 7 août 1870, laissant le souvenir d'un prélat d'extérieur très digne, mais n'ayant guère fait pour son diocèse qu'une seule chose utile : obtenir, après les événements de 1860, une indemnité pécuniaire avec laquelle il acheta la maison qui sert encore aujourd'hui de résidence au métropolite du Hauran, dans le quartier du Midan, à Damas.

LES MONASTÈRES DOUBLES CHEZ LES BYZANTINS

Il faut distinguer le monastère double du monastère mixte. Le premier abritait simultanément une communauté d'hommes et une communauté de femmes, communautés placées toutes deux sous le gouvernement de la même personne, mais séparées l'une de l'autre. Dans le second, hommes et femmes vivaient en commun. L'Eglise, il n'est pas besoin de le dire, n'approuva jamais les monastères mixtes. Quant aux monastères doubles, Dom Besse a cru pouvoir écrire (1) que « l'empereur Justinien les supprima en Orient, à cause des abus qui pouvaient s'y manifester », ajoutant qu'ils durèrent plus « longtemps en France, en Angleterre et en Espagne où des règles sages et fermes prémunissaient les moines et les moniales contre ces dangers ».

Quiconque lira ces lignes croira que l'Orient, après Justinien, ne vit jamais un seul monastère double, et il le croira d'autant plus facilement que l'affirmation de Dom Besse figure dans un ouvrage de très grande valeur, je veux dire dans ce précieux *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* où la compétence liturgique de Dom Cabrol rivalise de sûreté avec l'érudition archéologique de Dom Leclercq. Il ne sera donc pas inutile de prémunir ici nos lecteurs et de leur montrer que les monastères doubles ne disparurent pas de l'Orient au VIe siècle (2).

⁂

C'était chose connue avant Justinien que la chasteté constituait l'essence de la vie religieuse et qu'il fallait multiplier les précautions pour sauvegarder cette vertu. Toutefois, quelque chose existait encore, surtout dans le monachisme, de la simplicité primitive si accentuée chez le Sisinnios que célèbre l'*Histoire lausiaque* (1), et l'absence de règles précises laissait encore se produire, vers 530, des initiatives parfois imprudentes. Au supérieur seul ou à la supérieure appartenait le soin de fixer la conduite à tenir dans certains cas.

Nous en trouvons un frappant exemple en Egypte, près d'Hermopolis. Un soir, Daniel le Scétiote y demandait l'hospitalité à un couvent de femmes. Comme on refusait de l'introduire :

— Bonne Mère, dit-il, si tu ne m'ouvres, les bêtes fauves vont me dévorer cette nuit.

Et la supérieure de répliquer :

— Mieux vaut que tu sois dévoré par les bêtes de dehors que par celles de dedans.

Belle réponse et peu flatteuse pour les saintes filles du monastère, mais qui n'empêcha pas la digne nonne de déverrouiller sa porte dès qu'elle sut avoir affaire au grand Daniel de Scété. Celui-ci fut donc hébergé, avec son disciple, dans l'enceinte claustrale, et le lendemain, à l'heure du repas, on vit la compatissante Mère et son assistante prendre place à table, en face de leurs deux hôtes, devant un menu très malicieusement composé (2).

Cette façon de faire, très innocente en quelques circonstances, pouvait avoir de mauvais résultats en quelques autres. Justinien le pensa. Il partageait pleinement l'avis de ce maître spirituel qui disait à ses disciples :

— Mes enfants, le moine est comme le sel : le sel, qui est sorti de l'eau, s'évanouit au contact dissolvant de l'eau ; le moine, qui est né de la femme, se perd au contact dissolvant de la femme.

Peut-être l'empereur avait-il surpris cette

(1) F. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. Ier, col. 27.

(2) Sur cette question, comme sur toutes celles qui regardent le monachisme byzantin, on peut consulter avec fruit W. Nissen, *Die Regelung des Klosterwesens in Rhomaeerreiche bis zum Ende des IX Jahrhunderts*, Hambourg, 1897, p. 9.

(1) Migne, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1212b.

(2) L. Clugnet, *Vie et récits de Daniel le Scétiote*, p. 24.

belle phrase sur les lèvres d'un sien parent. A la lire dans le *Pré spirituel* de Jean Moschos (1), on serait plutôt tenté d'en faire honneur à quelque mystique d'Egypte ou de Palestine, mais un hagiographe byzantin, d'ailleurs tardif et peu sûr, l'attribue expressément à saint Théodore de Constantinople (2), c'est-à-dire à l'oncle même de cette impératrice Théodora dont Justinien venait de faire son idole et son Egérie.

Quoi qu'il en soit, le fécond législateur du VIe siècle voulut porter remède à l'état de choses existant. Il fixa que tout monastère d'hommes ou de femmes devait, en règle générale, rester sévèrement fermé aux personnes de sexe différent. Il décréta que pourraient seuls pénétrer dans les couvents de femmes, sans y séjourner, les ministres sacrés requis pour les fonctions du culte, et les apocrisiaires ecclésiastiques ou laïques chargés des intérêts matériels de la communauté. Par ailleurs, il alla jusqu'à interdire d'ensevelir les hommes dans les couvents de religieuses et les femmes dans les couvents de religieux (3).

A légiférer de la sorte, à pousser ainsi les précautions jusqu'au delà de la vie, Justinien ne pouvait pas ne pas condamner les monastères mixtes et les monastères doubles. Il les condamna par deux fois. Ce fut d'abord le 18 janvier 529, par une loi insérée au Code (4) qui donnait un an aux intéressés pour régler leur situation. Ce fut ensuite le 1er janvier 546, par une novelle (5) où il écrivit ceci: « Que nulle part dans notre empire un seul et même couvent n'abrite à la fois des moines et des moniales; qu'il n'y ait plus de ces monastères dits doubles. » Et la novelle ajoutait les mesures à prendre là où besoin serait: au cas d'une seule maison à régulariser, les moniales resteraient en possession des constructions existantes et les moines iraient s'établir ailleurs; au cas de deux maisons à débarrasser du régime proscrit, l'une serait affectée aux hommes seuls, l'autre aux femmes seules; quant aux autres immeubles et à tous autres revenus, la distribution en aurait lieu une fois pour toutes conformément à la justice.

∴

Il est donc vrai, on le voit, que Justinien décréta la suppression des monastères doubles; est-il également vrai qu'il les supprima? N'en croyez rien. Les lois impériales n'étaient pas assez fortes dans l'empire byzantin pour obtenir toujours d'être obéies. Parfois on n'en pressait l'exécution que sous les yeux du maître, à Constantinople et aux environs. Parfois un ou deux gouverneurs plus zélés ou plus courtisans en exigeaient l'observance de leurs administrés; mais que de provinces à côté où la volonté du basileus restait lettre morte! Ainsi, évidemment, en allèrent les choses avec la novelle du 1er mai 546.

D'ailleurs eût-elle été obéie partout, cette novelle risquait fort de ne pas être obéie longtemps. Elle avait contre elle, en effet, de heurter souvent de front les sentiments les plus intimes des fondateurs de monastères. Ignore-t-on comment, bien des fois, s'établissaient les couvents byzantins?

Deux époux, Georges et Théophanô, avaient de la religiosité plein le cœur. Un beau jour, fatigués de vivre au milieu des tourbillons du monde, ils décidaient de consacrer leurs dernières années à Dieu sous le froc monastique. Or, le plus clair de leur fortune terrienne consistait en un vaste latifonds sis à Géphyrion ou à Bathylaccos: au centre, diverses constructions spacieuses faites d'une villa avec son oratoire et d'une ferme avec ses multiples dépendances; tout autour, un verger, un potager, des vignes, des champs labourables, un coin de forêt, des flancs entiers de collines pour les troupeaux. « Pourquoi de cette propriété ne ferions-

(1) MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3108.
(2) CHR. LOPAREV, *Vita sancti Theodori Chorensis*, p. 22.
(3) *Novell.* CXXIII, 2 et 36; CXXXIII, 3 et 5.
(4) *Cod.* I, III, 43.
(5) *Novell.* CXXIII, 36.

nous pas un couvent? » se disaient les deux époux en mal de monachisme.

Certes, comme le proclamait très haut saint Théodore Studite (1), le bon ordre eût demandé que Georges se retirât dans un couvent d'hommes et Théophanô dans un couvent de femmes. Là, humbles novices, l'un et l'autre auraient pu se former à l'obéissance religieuse sous la direction d'une autorité expérimentée. Mais comment renoncer à la gloire de fondateurs? Puis, quel mérite auprès de Dieu de lui consacrer directement votre propriété et de sanctifier vous-même cette propriété en y vivant la vie monastique! Puis encore, quel avantage spirituel d'assurer le vivre et le couvert à des générations religieuses qui ne cesseront de prier pour le repos de votre âme tout en bénissant votre mémoire! Enfin, quel service rendu aux esclaves de la maison qui, désireux de suivre votre exemple, trouveront un asile tout prêt à les recevoir! Ces considérations se présentaient l'une après l'autre à la pensée de nos deux conjoints et la résolution était vite prise qu'ils embrasseraient la vie religieuse chez eux, à Géphyrion ou à Bathylaccos.

De là, après quelques réparations à la villa et à la ferme du latifonds, après quelques aménagements hâtifs, après quelques bâtisses nouvelles, de là sortait un monastère double. C'étaient deux communautés distinctes dont le personnel provenait en très grande partie de la parenté ou de la domesticité du couple fondateur. Georges, devenu Père Gérasime, commandait à l'une; Theophanô, sous le nom de Mère Théoctiste, présidait aux destinées de l'autre. Mais les deux communautés logeaient en des constructions parfois adjacentes, souvent très rapprochées. Elles se partageaient la propriété indivise des mêmes biens-fonds, elles vivaient sur les mêmes revenus et disposaient des mêmes ressources, elles suivaient la même impulsion morale, elles entretenaient d'incessantes relations. Bref, elles avaient bien tous les caractères, non pas d'un monastère mixte, mais d'un monastère double, et tous les dangers moraux s'y rencontraient que Justinien eût voulu en écarter.

(1) *Laudatio S. Platonis*, 9; MIGNE, *P. G.*, t. XCIX, col. 812.

Ecarter ces dangers, supprimer une institution qui traînait tant d'inconvénients après elle, c'était à l'Eglise byzantine qu'il appartenait surtout d'y songer. Elle s'en préoccupa d'une manière très spéciale au VIIIe siècle et au IXe, entre les deux actes sanglants du drame iconoclaste.

*
* *

Le premier acte de cette longue tragédie eut son dénouement, nul ne l'ignore, au VIIe concile œcuménique qui se tint à Nicée en 787. Or, en condamnant l'hérésie des brûleurs d'images, le septième concile s'occupa aussi de quelques points disciplinaires et porta vingt-deux canons, dont beaucoup relatifs au monachisme. De ces canons, le vingtième se rapporte uniquement à la question qui nous occupe. Les Pères y débutent ainsi :

> Nous ordonnons que l'on n'établisse plus désormais de monastère double, parce que c'est une pierre de scandale et d'achoppement pour le grand nombre. Des groupes de parents désirent-ils renoncer au monde d'un commun accord et embrasser la vie monastique ensemble, que les hommes prennent le chemin d'un monastère d'hommes et que les femmes entrent dans un couvent de femmes, car voilà ce qui plaît à Dieu (1).

Ce texte est aussi clair qu'il est officiel. On n'hésitera pas à croire, après l'avoir lu, que les monastères doubles survécurent à Justinien en Orient. Ils y survécurent également au concile œcuménique de 787. Ce concile, d'ailleurs, ne prononça point la suppression des monastères doubles déjà existants. Il se contenta de prendre quelques mesures en vue de leur sauvegarde morale, ou plutôt il se contenta de les rappeler à l'observation

(1) MANSI, *Amplissima collectio conciliorum*, t. XIII, col. 438; RALLI et POTLI, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, t. II, p. 637.

des règles de prudence énoncées par saint Basile.

La seconde partie du XX[e] canon est en effet celle-ci :

Quant aux monastères doubles déjà existants, qu'ils se conforment à la règle de notre père saint Basile et vivent selon ses prescriptions (1) :

Qu'un seul et même monastère ne serve point en même temps de résidence à des moines et à des moniales, car l'adultère suit toujours de près la cohabitation; que le moine n'ait aucune familiarité avec la moniale et que la moniale n'échange aucune conversation particulière avec le moine; que le moine ne couche jamais dans un monastère de femmes et ne prenne jamais place à table avec une moniale. Quand les provisions nécessaires sont transportées du couvent des hommes au couvent des femmes, qu'elles soient reçues à la porte de celui-ci par la supérieure accompagnée d'une sœur âgée. Si un religieux a besoin de voir une de ses parentes religieuse, que l'entrevue ait lieu en présence de la supérieure et se borne à quelques mots très brefs.

Donner ces conseils, était-ce bien suffisant? Le concile de 787 eût dû supposer le contraire, et, du moment qu'il interdisait la création de nouveaux monastères doubles à raison du scandale qui en résultait, peut-être eût-il bien fait de s'autoriser de ce même scandale pour sévir contre les anciens et les supprimer. En tout cas, un quart de siècle plus tard, cette mesure énergique parut le seul moyen de salut et le patriarche saint Nicéphore n'hésita pas à l'appliquer.

A cette date, c'est-à-dire vers 810, la situation des monastères doubles était bien celle que nous avons dite. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire la description que le diacre Ignace, biographe de saint Nicéphore, nous en a laissée (2). Cet auteur déclare que la création des monastères doubles avait eu pour raison d'être divers prétextes plus ou moins plausibles, en particulier la parenté ou l'alliance des fondateurs. Moines et moniales se gardaient assurément d'y vivre ensemble, côte à côte, sous le même toit. Mais, à cela près, il n'est rien qui ne leur fût commun. Leurs deux groupes, même en constituant deux maisons différentes, formaient trop un même tout moral. Ils n'avaient qu'une bourse, ils jouissaient au même titre des mêmes propriétés foncières, ils partageaient jusqu'à leurs provisions de bouche quotidiennes. Plus que le voisinage de leurs habitations respectives, cette communauté de biens et d'intérêts établissait entre Frères et Sœurs d'incessantes relations. De là, beaucoup de dangers. De là, d'une part, mille occasions de chute semées sous les pas des « anges monastiques » et, d'autre part, mille suspicions méchantes germées dans l'esprit des faibles profanes.

A guérir ce mal, saint Nicéphore employa le seul remède vraiment efficace : il décida la suppression des monastères doubles et prit soin que sa décision fût exécutée. Dans ce but, jetant les yeux sur l'épiscopat de son ressort, il choisit les prélats les plus influents et les plus zélés, leur exposa ses vues et les envoya, d'un bout à l'autre de l'empire, prêcher la réforme ou même, au besoin, l'imposer. Par voie de persuasion et par voie d'autorité, les envoyés patriarcaux réussirent à transplanter les communautés d'hommes loin des communautés de femmes et, pour les empêcher de se rapprocher à nouveau sous prétexte de se prêter une aide mutuelle, ils pourvurent chacun des couvents dédoublés de tout ce qui leur était nécessaire.

∴

Ainsi frappés sans merci, les monastères doubles ne se relevèrent plus de leurs ruines. Du moins, après le IX[e] siècle, l'histoire byzantine est loin d'en mentionner beaucoup. Si deux ouvrages juri-

(1) Saint Basile traite la question dans ses *Regul. fus. tract.*, 33, et ses *Regul. brev. tract.*, 108-111, 154, 220; *P. G.*, t. XXXI, col. 1156, 1157, 1184, 1228.

(2) C. DE BOOR, *Nicephori opuscula historica*, Leipzig, 1880, p. 159.

diques, le *Nomocanon* dit de Photius (1) et les *Basiliques* (2), leur consacrent encore quelques mots, ce n'est là qu'un emprunt archéologique fait au musée des novelles justiniennes et sans grande signification. Il faut pourtant signaler ici les fondations du patriarche Athanase.

Au troisième tiers du XIIIe siècle, fixé à Ganos, le moine Athanase paraît y avoir établi un nouveau monastère, dit Néa Monè, où il accepta, semble-t-il, non seulement des hommes, mais aussi « des femmes venues à lui pour se viriliser », dit un biographe (3). En tout cas, un peu plus tard, à Constantinople même, Athanase fonda ce que le même biographe (4) appelle « ses monastères » et là, séparés les uns des autres, il logea d'une part des religieux et de l'autre des religieuses. Entre ces deux communautés, déclare une pièce officielle (5), il fit la division tout ensemble et l'union : la division, parce que les groupes avaient chacun son logement distinct; l'union, parce que le même supérieur commandait aux deux et que les mêmes biens constituaient leurs communes propriétés.

Un pareil état de choses ne tarda pas, comme il fallait s'y attendre, à offrir des inconvénients: les moniales s'abandonnèrent à la paresse, attendu que les Frères devaient subvenir à tous leurs besoins, et les moines refusèrent de travailler, attendu que les Sœurs prétendaient leur laisser toute la besogne. De là, des tiraillements, des querelles, du désordre et tout ce que le désordre entraine après lui. Il fallut, pour remédier au mal, une mesure énergique du patriarche Nil. En mars 1383, une décision de ce patriarche brisa tous les liens qui existaient entre les deux communautés, et les deux monastères distincts constitués de la sorte eurent à se partager les différentes propriétés conventuelles d'après le nombre d'âmes vivant alors de part et d'autre (1).

L'œuvre d'Athanase, bien que l'histoire ne le dise pas, dut être précédée et suivie de quelques tentatives analogues. Voilà sans doute pourquoi l'Eglise byzantine conserva une phrase sur les monastères doubles dans la formule d'avertissements lue aux métropolites et aux archevêques durant la cérémonie d'ordination (2). Cette phrase recommande expressément au nouveau prélat « de supprimer les relations et cohabitations coupables occasionnées par les monastères dits doubles, s'il se trouve de ces couvents dans son diocèse ».

Ce n'est pas, notons-le pour terminer, un monastère double que fondèrent l'empereur Alexis Ier Comnène et sa femme Irène (3). Ils bâtirent deux monastères: celui du Christ ami des hommes, ou *Philanthrope*, pour religieux, et celui de la Vierge pleine de grâce, ou *Kèkharitomène,* pour religieuses. Ils bâtirent ces deux maisons sur le même terrain, mais les deux communautés n'eurent absolument rien de commun, sauf le mur mitoyen qui séparait leurs immeubles et l'usage des eaux qui circulaient de part et d'autre de ce mur.

J. PARGOIRE.

(1) *Nomocanon*, XI, 1, dans RALLI et POTLI, *op. cit.*, t. I, p. 251.

(2) *Basil.* IV, 1, 5, édit. HEINBACH, t. I, p. 114.

(3) H. DELEHAYE, *La vie d'Athanase, patriarche de Constantinople*, n. 13 et 18, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome;* t. XVII, 1897, p. 57 et 62.

(4) *Op. cit.*, n. 18, 22 et 27, p. 62, 65 et 71.

(5) MIKLOSICH ET MULLER, *Acta et diplomata græca medii ævi*, t. II, p. 80 et 81.

(1) MIKLOSICH ET MULLER, *op. et loc. cit.*

(2) I. HABERT, Ἀρχιερατικόν, Paris, 1643, p. 521.

(3) S. SIDÉRIDÈS, Περὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ Σωτῆρος τοῦ Φιλανθρώπου, Constantinople, 1898, p. 2 et 3.

ÉPITAPHE CHRÉTIENNE DE LYCAONIE

Sur le plateau lycaonien, à la lisière du désert où vagabondaient les onagres de Strabon, le chemin de fer précipite aujourd'hui sa course. Tout près des rails s'élève Séraï-Eunu. C'est un village que les cartes complètes vous indiqueront au nord de Koniah, ancien Ikonium, quelque dix kilomètres au sud-est de Ladik, antique Laodikeia Katakékauménè. Or, près de sa fontaine, Séraï-Eunu m'a laissé estamper l'inscription que voici :

ΑΥΡϹΑΛΕΞΑΝΔΡΟϹΥ
ΕΙΟϹ ΑΝΕΝΚΛΗΤΟΥ
ΠΡΕϹΒΥΡΟΥΑΝΕϹ
ΤΗϹΑΜΕΝ ΜΕΤΑΤΗ
ϹΥΝΒΙΟΝ ΜΟΥΑΥΡ
ΛΟΥΙ ΙΑΝΗΖΩΝ
ΤΕϹΤΩ ΓΛΥΚΥΤΑ
ΤΩΗΜΩΝΚΕΠΟ
ΘΙΝΟΤΑΤΩΥΕΙ
ΩΑΝΕΝΚΛΗΤΩ
ΤΟΝΤΥΝΒΟΝΤΟΥ
ΤΟΝ ΕΝΕΚΕΝΜΝΗ
ΜΗϹΧΑΡΙΝ



A la troisième ligne, πρεσβυρου est sûrement pour πρεσβυτέρου. S'y agit-il d'un prêtre chrétien, comme dans beaucoup d'autres inscriptions de l'Asie Mineure? Ne s'y agit-il pas plutôt d'un presbytre laïque, titre en usage dans l'organisation civile de ces contrées à l'époque gréco-romaine? Ou encore n'avons-nous pas affaire à une simple épithète destinée à distinguer un grand-père de son petit-fils homonyme? Je donne sans hésiter la préférence à cette dernière opinion. Néanmoins, le caractère chrétien de l'épitaphe reste certain à cause d'une grande croix qui figure au-dessous de la dernière ligne et qui paraît contemporaine de l'inscription.

Celle-ci ne laisse pas peu à désirer au point de vue de la syntaxe : outre sa construction défectueuse d'un bout à l'autre, on remarquera Λουκιανη laissé au nominatif après τὴν σύνβιον, et μνήμης commandé simultanément par ἕνεκεν et par χάριν. Quant à l'orthographe, le lapicide a mis sans raison un ε dans la première syllabe de υἱός, sauf à le supprimer sans motif dans la seconde syllabe de ποθεινός ; de plus, il a transformé καί en κέ et conservé ν devant les consonnes qui réclament aujourd'hui un γ ou un μ.

On lira :

Αὐρ(ήλιος) Ἀλέξανδρος υ-
εἱὸς Ἀνενκλήτου
πρεσβυ[τέ]ρου ἀνεσ-
τήσαμεν μετὰ τὴν
σύνβιόν μου Αὐρ(ηλίαν)
Λουκιανή, ζῶν-
τες τῷ γλυκυτά-
τῳ ἡμῶν κὲ πο-
θ[ε]ινοτάτῳ υεἱ-
ῷ Ἀνενκλήτῳ
τὸν τύνβον τοῦ-
τον ἕνεκεν μνή-
μης χάριν.

Et on traduira mot à mot :

Aurélios Alexandros, fils d'Anenklétos l'ancien, nous avons élevé avec ma femme Aurélia Loukiané, de notre vivant, à notre très cher et très regretté fils Anenklétos ce tombeau-ci pour mémoire.

Ajouterai-je ici, en guise d'appendice,

ΝΑΝΑϹΒΑΒΕΙΤΗϹ
ΥΠΑΤΡΙ ΜΝΗΜΗϹ

une épitaphe dépourvue de tout caractère chrétien, pareillement estampée à Séraï-

Eunu? Sous un buste de femme conservé en son entier, on trouve deux lignes d'inscription entamées à droite et à gauche, un peu au bas aussi.

Il parait néanmoins certain qu'il faut suppléer au début un prénom quelconque, Aurélios par exemple, et lire :

Αὐρ(ήλιος) Νάνας Βάβει τῇ ἑαυτοῦ θυγατρὶ μνήμης χάριν.

Soit :

Aurélios Nanas à Babis sa fille en souvenir.

A défaut d'autre intérêt, ces deux lignes ont du moins l'avantage de renfermer deux noms propres déjà connus, il est vrai, mais assez rares.

G. Gaude.

FAUX BRONZES BYZANTINS

A la fin d'un article intitulé Ἀρχαιολογικαὶ σημειώσεις et paru dans le supplément archéologique au tome XIX des actes du Syllogue littéraire grec de Constantinople (1), feu P. D. Kouppas a publié autrefois, sans explications ni commentaires, le fac-similé d'une inscription placée, dit-il seulement, sur une *icône gothique* en bronze représentant peut-être Constantin et Hélène et trouvée à Varna (Bulgarie).

Or un marchand bulgare nous offrait, il y a peu de temps, une pièce qui, si elle n'est pas l'icône même vue par Kouppas, peut du moins en être regardée soit comme le modèle soit comme une réplique; en voici la reproduction fidèlement dessinée par le R. P. Gabriel Jacquemier.



C'est une plaque de bronze assez épaisse, haute de 0m,155, large de 0m,12. Aux deux angles supérieurs, un aigle éployé. Entourés d'un ornement en forme de fronton, deux personnages couronnés soutiennent une croix : ce sont, sans hésitation possible, Constantin et sa mère. A gauche, l'obélisque de Théodose et à droite la colonne serpentine, les deux monuments bien connus de l'hippodrome byzantin. Toute cette partie de la plaque est évidée. Dans le registre inférieur, sur trois lignes, la même inscription que sur le bronze de Varna : la seule différence est que celui-ci,

(1) Constantinople, 1891, p. 35-40.

à s'en tenir au fac-similé, ne redouble pas l'O de la dernière ligne.

Un de nos amis possède un autre exemplaire, absolument identique au précédent, sauf qu'il est de dimensions moindres à peu près d'un tiers. Ce spécimen aurait, paraît-il, été trouvé, voilà quelque trente ans, dans les ruines d'une vieille maison de Kadi-Keui (Chalcédoine).

Enfin, je dois ajouter qu'un éminent archéologue m'a déclaré avoir vu un bronze semblable chez un marchand d'antiquités au bazar de Constantinople.

Ces bronzes, le lecteur s'en est déjà rendu compte, n'ont rien de gothique....., pas même de byzantin. La forme bizarre de certaines lettres, leur assemblage qui ne saurait donner aucun sens intelligible, d'autres détails encore auraient dû mettre Kouppas en garde et lui faire voir qu'il était simplement en face d'un faux grossier d'époque toute récente.

S. Pétridès.

DATE DE LA MORT DE SAINT JEAN DAMASCÈNE

Nous ne savons à peu près rien de sûr touchant la vie et la mort de Jean de Damas, que l'Eglise orientale regarde à bon droit comme le meilleur de ses théologiens. Sa biographie, que nous devons à Jean, patriarche de Jérusalem au xe siècle, n'est guère qu'un tissu de légendes; quant à ses ouvrages, ils ne sont pas tous authentiques, et ceux qui lui appartiennent en légitime propriété n'ont pas été étudiés en vue de retracer son existence. Dès lors, les courtes notices biographiques qu'on lui consacre çà et là dans les divers manuels de patrologie ou dans l'histoire de la littérature byzantine sont toutes identiques; elles vivent sur le fonds que leur fournit l'ouvrage du patriarche Jean.

Il serait sans doute possible, à l'aide de ses seuls écrits, de grouper certains faits, certaines dates, certains noms propres, qui permettraient d'arrêter, dans les grandes lignes tout au moins, la carrière littéraire de Jean de Damas. Je n'en ai aujourd'hui ni le temps ni la force et je me propose seulement d'attirer l'attention sur un texte qui n'a pas été remarqué et qui nous donne très probablement la date exacte de la mort du saint docteur.

On s'accorde généralement parmi les critiques pour fixer la mort de saint Jean Damascène avant le concile iconoclaste, que l'empereur Constantin Copronyme réunit dans son palais de Hiéria (1), tout près de Chalcédoine, le 10 février 753. La fameuse phrase, que répètent à l'envi les évêques de Copronyme : ἡ τριὰς τοὺς τρεῖς καθεῖλεν (2), *la Trinité les a enlevés tous les trois*, leur paraît être une démonstration suffisante qu'à la date de 753 Germain de Constantinople, Georges de Chypre et Mansour ou Jean Damascène — les *trois* docteurs catholiques visés par le concile iconoclaste — devaient être morts. Cette interprétation n'a rien que de conforme au sens obvie des mots. Par ailleurs, rien ne s'oppose à ce qu'on l'adopte. La mort de saint Germain est certainement arrivée avant 753; pour Georges de Chypre, on ne possède aucun document qui autorise à embrasser le sentiment contraire; pour saint Jean Damascène enfin, nous allons voir que la chose est des plus vraisemblables.

Dans les premières années du IXe siècle, sûrement avant l'année 809, Léonce, moine

(1) Le concile de Hiéria s'est bien ouvert le 10 février 753, non le 10 février 754, comme on l'écrit communément. On sait que, de l'année 726 à l'année 774, le chroniqueur Théophane est en avance d'une année pour l'indiction sur l'ère du monde qu'il utilise; il faut donc, à chaque date, reculer l'indiction d'une année. Voir le travail de M. Hubert, *Observations sur la chronologie de Théophane.... 726-774*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, Munich, t. V (1897), p. 491-505.

(2) Mansi, *Conciliorum Collectio*, t. XIII, col. 356 D.

de la laure de Saint-Sabas en Palestine, dans laquelle vécut saint Jean Damascène, écrivit la vie de saint Etienne le Sabaïte, dit le Thaumaturge, mort le 31 mars 794, et qui illustra de ses prodiges et de sa sainteté le célèbre monastère pendant la plus grande partie du VIII[e] siècle (1). Cette vie malheureusement est acéphale; le début manque et, d'après le *curriculum vitæ* que Léonce trace de son héros, à la fin de son ouvrage, on est porté à croire qu'une bonne moitié fait défaut. Si l'on parvenait à retrouver ce fragment, nul doute qu'il projetât sur la personne et sur les œuvres de Jean de Damas une lumière des plus intenses. Saint Etienne le Sabaïte, en effet, est le neveu de saint Jean Damascène, comme je le montrerai tout à l'heure.

Mais la vie de saint Etienne a été éditée d'après un manuscrit unique, le codex Coislin 303, de la Bibliothèque nationale à Paris, codex qui remonte au X[e] siècle, et depuis cette édition il a été impossible de découvrir un autre codex qui renfermât cette biographie. Il est même fort à craindre que le morceau qui manque soit perdu sans retour. Tous les catalogues publiés jusqu'ici des grandes bibliothèques ne connaissent pas cette vie. M. Lambros, dans son catalogue des monastères du Mont-Athos, ne la mentionne pas. Même aux bibliothèques de Vatopédi et de Lavra que M. Lambros n'a pas examinées, la vie de saint Etienne le Sabaïte fait défaut. M. Schmidt a donné depuis peu (2) le catalogue des manuscrits hagiographiques de Vatopédi; quant à Lavra, le R. P. Chrysostome, qui en a dressé le catalogue encore inédit, a bien voulu le laisser parcourir récemment aux PP. Louis Petit et Jules Pargoire, mes excellents confrères, et la vie de saint Etienne n'y figure point.

Je viens de dire que saint Etienne le Sabaïte est le *neveu* de saint Jean Damascène. Deux Synaxaires lui donnent ce titre. Le codex gr. 1575 de la Bibliothèque nationale de Paris, qui est du XII[e] siècle, écrit en effet à la date du 13 juillet: Στεφάνου τοῦ σαβαΐτου ἀνεψιοῦ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ (1), et le codex dit de Sirmond, qui est du XII[e]-XIII[e] siècle, reproduit la même notice (2), sous la date du 28 octobre. Or, le biographe de saint Etienne le Sabaïte écrit que, dans sa dixième année, celui-ci se retira à la laure de Saint-Sabas, *auprès de son oncle paternel*, et qu'il resta avec lui pendant quinze ans: δεκαετὴς δὲ παρεγένετο εἰς τὴν μεγίστην ἡμῶν λαύραν σὺν τῷ αὐτοῦ πατραδέλφῳ, μεθ' οὗ δεκαπέντε ἐνιαυτοὺς ἐν πάσῃ ὑπακοῇ καὶ ὑποταγῇ διῆξε (3). Si nous arrivons à préciser l'année à laquelle saint Etienne s'est rendu à la laure de Saint-Sabas, je crois que nous aurons fixé du même coup la date de la mort de saint Jean Damascène. Car, si son neveu n'est resté que quinze ans sous sa dépendance, c'est évidemment parce que lui-même est mort à ce moment-là. C'est du moins l'explication qui me paraît jusqu'ici la plus plausible.

Léonce nous dit que saint Etienne est mort en l'an du monde 6286 (de l'ère d'Alexandrie) le lendemain du nouveau dimanche (Quasimodo), à 1 heure de la nuit (4). Ces diverses dates donnent le 31 mars 794 de notre ère, lundi soir du Quasimodo. Or, saint Etienne avait, au moment de mourir, soixante-neuf ans révolus. Si de 794 nous retranchons 69, nous obtenons 725. Il s'ensuit donc que saint Etienne a dû naître dans les trois premiers mois de 725.

Le biographe récapitule ensuite les dates principales de la vie du Saint, et toutes ces dates concordent entre elles.

A neuf ans révolus, Etienne se rend à Saint-Sabas et reste quinze ans sous l'autorité de son oncle: $9 + 15 = 24$. Ensuite, pendant huit ans, il remplit diverses charges dans la laure: $24 + 8 = 32$; puis il mène

(1) *Acta SS.*, t. III, jul., p. 504-584.
(2) *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, Sofia, t. VIII, 1903, p. 264-298. Les *Analecta bollandiana*, t. XXIII, 1904, p. 468, ont fait remarquer que ce catalogue était incomplet.

(1) H. Delehaye, *Propylæum ad Acta SS. novembris*, Bruxelles, 1902, p. 817, ligne 51.
(2) H. Delehaye, *op. cit.*, p. 170, n° 8.
(3) *Acta SS.*, t. III, jul., n. 184, p. 580 C.
(4) *Op. cit.*, n° 183, p. 580.

cinq ans durant la vie de laurite ou de celliote: 32 + 5 = 37. Il avait alors, remarque Léonce, trente-sept ans; ce qui est tout à fait exact. Ensuite, il reste dans la solitude tout seul d'abord pendant quinze ans: 37 + 15 = 52; puis pendant dix-sept années en compagnie de disciples et de moines avancés en perfection: 52 + 17 = 69. La chronologie est donc tout à fait sûre.

Revenons maintenant à notre sujet. Né dans les trois premiers mois de l'année 725, Etienne se rendit à la laure de Saint-Sabas, lorsqu'il « avait neuf ans accomplis et qu'il était dans sa dixième année », donc en 734, et au printemps ou à l'été de cette année très probablement. Il y resta *quinze ans* sous la dépendance de son oncle paternel, donc jusqu'à l'année 749. Il s'ensuit donc que saint Jean Damascène serait mort cette année-là, et comme la mémoire du saint docteur est vénérée le 4 décembre, il a dû mourir le 4 décembre 749. A la rigueur, il a pu mourir le 4 décembre 748, si l'on veut bien entendre les quinze ans dont parle l'hagiographe d'une manière approximative. Mais cela est peu vraisemblable, car Léonce a l'habitude de compter les années révolues et non, comme Cyrille Scythopolis, de compter toute année commencée pour une année terminée.

On objectera peut-être que rien, dans le texte cité de Léonce, ne fait allusion à la mort de saint Jean Damascène, l'oncle de saint Etienne. Cela est vrai. Pourtant qu'on veuille bien tenir compte de ces deux faits: d'abord que, le 10 février 753, il était déjà mort; ensuite que, d'après toute la tradition grecque, il est mort à la laure de Saint-Sabas. Ces deux points une fois reconnus, la conclusion me semble s'imposer. Si en 749, alors qu'il n'était âgé que de vingt-quatre ans, Etienne le Sabaïte se soustrait à l'autorité de son oncle, c'est parce que celle-ci ne pouvait plus s'exercer sur lui, c'est parce que saint Jean Damascène est mort précisément cette année-là. Telle me paraît être la déduction logique de cet ensemble de faits.

SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

CONSTANTINOPLE : LA PORTE BASILIKÈ

Même après les précieuses recherches de M. Mordtmann (1) et l'étude si érudite de M. Van Millingen (2), la topographie des portes de Constantinople réserve encore plus d'une surprise. Je l'ai prouvé naguère en établissant que la Xylokerkos n'avait rien de commun ni avec la Xyloporta ni avec la Kerkoporta, et qu'elle devait se placer à Belgrad-Kapou, à cinq kilomètres du lieu où on la fixait jusqu'ici (3). Et voici que M. Th. Preger, le savant éditeur des *Patria*, vient de faire une démonstration analogue pour une seconde porte, celle de Myriandros, Polyandros ou Koliandros (1). Cette ouverture des remparts terrestres refuse de se laisser placer plus longtemps à l'ancienne porte de Kharisios, qui est Edirné-Kapou; il faut l'identifier avec l'ancienne porte de Rhésion, qui est Yéni-Mevlané-Kapou. Les preuves apportées par M. Preger me paraissent irréfragables. Je suis heureux d'adopter sa conclusion et de la saluer comme un fait désormais acquis dans la topographie de Constantinople.

Avec la porte que je viens de dire, le travail de M. Preger en étudie une autre: la Basilikè (2). C'était un dogme jusqu'à

(1) *Esquisse topographique de Constantinople*. Lille, 1892.
(2) *Byzantine Constantinople. The walls of the city and adjoining historical Sites*. Londres, 1899.
(3) *Les Saint-Mamas de Constantinople*, extrait du *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*. Sofia, 1904, p. 16-19, 27-33.

(1) *Studien zur Topographie Konstantinopels*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIV, 1905, p. 272-276.
(2) *Op. cit.*, p. 276-280.

ces derniers temps que la Basilikè était représentée par Balat-Kapou, sur la Corne d'Or, du côté des Blakhernes. En 1899, M. Van Millingen voulut deux portes contemporaines de même nom : une Basilikè de l'Ouest, à Balat-Kapou; une Basilikè de l'Est, vers Seraï-Bournou (1). Aujourd'hui M. Preger revient à l'unité et soutient que la Basilikè, unique, s'identifie de toute nécessité avec la porte médiévale de Sainte-Barbe, avec le Top-Kapou de la pointe du Séraï.

Ici, je voudrais bien pouvoir suivre M. Preger jusqu'au bout, mais force m'est de m'arrêter à moitié chemin. Il me semble en effet qu'il existait une Basilikè byzantine à égale distance de Balat-Kapou et de Top-Kapou, dans la partie du mur comprise entre les deux ponts actuels, très vraisemblablement à Sindan-Kapou.

Et voici, à mon avis, ce qui le démontre.

A. — Le codex Colbertinus de l'Anonyme de Banduri place l'église Saint-Acace de Karya ἐν τῇ βασιλικῇ πόρτῃ (2). Or, en dehors de Saint-Acace d'Heptascalon, situé loin de la Corne d'Or, la topographie de Constantinople ne connaît de Saint-Acace que dans la dixième région. Le Saint-Acace de la dixième région est donc celui de Karya à la porte Basilikè. Or, la dixième région ne comprenait d'autres murs que les murs maritimes qui courent entre les deux ponts actuels. La Basilikè, porte de la dixième région, s'ouvrait donc entre les deux ponts.

B. — On arrive au même résultat par une autre voie. L'anonyme de Banduri, parlant de Saint-Acace de Karya, le situe ἐν τῷ Σταυρίῳ ἐν τῇ βασιλικῇ πύλῃ (3). Or, le Stavrion est connu comme partie intégrante du Zeugma, grâce aux récits qui relatent l'entrée à Constantinople des reliques du protomartyr Etienne : de Chalcédoine, puis de Galata, dit le premier récit (4), les reliques furent débarquées « au Zeugma au Stavrion » ; de Chalcédoine, dit le second récit (1), les reliques furent portées par mer au Stavrion et ce lieu, où l'on attela (ζεύγνυμι) un char pour les transporter plus loin, en prit le nom de Zeugma (!). La porte Basilikè, ouverte au Stavrion, appartenait donc au grand quartier de Zeugma. Or, comme le dit très bien M. Mordtmann (2), les Byzantins donnaient le nom de Zeugma à l'espace compris entre les deux ponts actuels. La Basilikè, percée dans le mur du Zeugma, s'ouvrait donc entre ces deux ponts.

C. — Un anonyme russe qui vécut à Constantinople durant le deuxième quart du xv[e] siècle nous conduit au même résultat. Dans sa marche le long de la Corne d'Or, il place le Basilikon à l'est de Sainte-Théodosie et à l'ouest d'une église anonyme du quartier franc (3). Sainte-Théodosie subsistant dans Gul-Djami et la limite orientale du quartier franc étant à Sirkedji, le Basilikon se trouvait entre deux. Où, plus exactement? L'anonyme le précise en ajoutant : « Au pied du Basilikon se trouve un port pour les navires et des barques pour se rendre à Galata. » Cette dernière donnée fixe le Basilikon près du Pérama, près du Zeugma. Par suite, la Basilikè, porte du Basilikon, devait percer le mur du Zeugma entre les deux ponts.

D. — Le même anonyme nous fournit une autre preuve avec des renseignements analogues. D'une part, il dit que le Pantocrator est à l'Occident hivernal par rapport au Basilikon (4). Or, identifié avec Zeirek-Djami, le Pantocrator ne peut être à l'Occident hivernal que d'un point situé au moins à l'est du Vieux-Pont. Le Basilikon était donc à l'est du Vieux-Pont. D'autre part, l'anonyme rencontra une église Saint-Nicolas à l'est du Basilikon (5).

(1) *Byzantine Constantinople*, p. 230-240.
(2) T. Preger, *op. cit.*, p. 280.
(3) *Imperium orientale*, édit. Venise, 1729, p. 29, 484.
(4) P. Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. V, p. 45.

(1) P. Kerameus, p. 67.
(2) *Esquisse*, p. 45.
(3) B. de Khitrovo, *Itinéraires russes en Orient*, t. I[er], Genève, 1889, p. 233.
(4) *Ibid.*, p. 234.
(5) *Ibid.*, p. 233.

Or, limitrophe du quartier vénitien (1), l'église Saint-Nicolas se trouvait comme ce quartier à l'ouest de Balouk-Bazar (2). Le Basilikon était donc à l'ouest de Balouk-Bazar. Resserrée entre le Vieux-Pont et Balouk-Bazar, la Basilikè ou porte du Basikon ne peut qu'être identifiée avec Odoun-Kapou ou Sindan-Kapou.

E. — D'après les documents relatifs au quartier vénitien de Constantinople, une petite église du Précurseur, dite Saint-Jean de Cornibus, s'élevait près d'une porte ouverte entre la porte de Vigla et le quartier juif (3). Comme la porte de Vigla était à Odoun-Kapou et que le quartier juif allait jusqu'à Balouk-Bazar (4), la porte intermédiaire, voisine de Saint-Jean de Cornibus, s'identifie nécessairement avec la seule ouverture qui existe entre deux, c'est-à-dire avec Sindan-Kapou. Or, la porte voisine de Saint-Jean de Cornibus ne diffère point de la Basilikè, comme le prouvent deux actes patriarcaux de 1400 et environs (5), qui nous montrent Saint-Jean-Baptiste « situé hors des murs de la ville, sur le rivage de la porte Basilikè ». La Basilikè, identique à la porte voisine de Saint-Jean de Cornibus (1), s'identifie donc comme elle avec Sindan-Kapou.

Ces arguments sont clairs pour qui a sous les yeux une carte de la Corne et de ses murs. Ils suffiront, j'espère, à prouver qu'il existait bien une Basilikè entre les deux ponts.

Est-ce à dire qu'il n'existait pas des portes homonymes à l'Ouest et à l'Est? Celle de l'Ouest me paraît très mal assurée; celle de l'Est un peu moins. Mais je ne puis m'arrêter à les étudier, le but de la présente note étant uniquement de venger la Basilikè du milieu. Entrevue par M. Mordtmann, qui n'a guère fait que la mentionner (2), et méconnue par M. Van Millingen, qui n'a pas admis son existence (3), cette Basilikè ne méritait-elle pas qu'on lui rendît enfin justice?

J. Pargoire.

(1) Tafel et Thomas, *Urkunden..... der Republik Venedig*, t. Ier, p. III.

(2) Mordtmann, *op. cit.*, p. 46. 47.

(3) Mordtmann, *op. cit.*, p. 46.

(4) Mordtmann, *op. cit.*, p. 47; A. Van Millingen, *op. cit.*, p. 221, note 8.

(5) Miklosich et Mueller, *Acta et diplomata græca medii ævi*, t. II, p. 391, 487.

(1) Gardez-vous de confondre cette porte avec celle de Saint-Jean-Baptiste que mentionnent d'autres documents. A. Van Millingen, *op. cit.*, p. 205.

(2) *Op. cit.*, p. 7, 45.

(3) *Op. cit.*, p. 32.

LES TROUBLES D'ALEP

ET L'ÉLECTION DE MAXIMOS HAKIM

En 1721, les Alépins épuisèrent toutes les ressources de leur habileté pour obtenir du patriarche Athanase IV Debbas un archevêque qui résidât dans la ville même et gouvernât directement son troupeau. Le patriarche finit par se rendre à leurs instances et sacra, le 26 décembre 1721, le P. Gérasimos, fondateur des Basiliens Chouérites. Peu de temps après, il dirigeait contre lui une persécution qui forçait le nouvel archevêque à s'éloigner de son diocèse. Gérasimos ne put y rentrer que six jours après la mort du patriarche, 4 août 1724, et, lorsque Sylvestre fut appelé à s'asseoir sur le siège primatial d'Antioche, à la place d'Athanase, il dut à nouveau s'exiler. Alep passa alors sous

(6) Cet article n'est que la continuation de ceux que les *Echos d'Orient* publient depuis deux ans, t. VI, 1903, p. 174, 242, et t. VII, 1904, p. 156, 199, 353, sur *La Congrégation des Basiliens Chouérites*. Dorénavant, chaque étude formera un tout complet et paraîtra sous un titre à part.

l'obédience de Constantinople, qui envoya comme métropolite Grégoire, ancien titulaire d'Héraclée. Le choix ne fut pas reconnu de la population, qui se livra à des manifestations hostiles contre son nouveau pasteur et dépêcha même trois délégués auprès de la Sublime Porte.

Un des plus influents de ces délégués se nommait Mansour Hakim; il était frère du futur patriarche grec-melchite, Maximos Hakim, et médecin militaire à la Cour. Celui-ci se rendit vite compte qu'il serait plus facile de ressusciter un mort que de rétablir Gérasimos sur son siège, tant était vivace chez les orthodoxes la répulsion que leur inspirait ce *frandji*, c'est-à-dire cet européanisé; il proposa donc à ses deux collègues de renoncer à l'ancien archevêque et de demander à sa place son propre frère, Maximos Hakim, se faisant fort d'obtenir pour lui le bérat impérial et de soustraire le diocèse d'Alep à toute juridiction orthodoxe, si cette candidature venait par hasard à leur agréer. La proposition de Mansour fut acceptée et par les délégués et par les notables du diocèse; il ne restait plus qu'à obtenir l'acquiescement du candidat et la démission du titulaire actuel.

Maximos Hakim, qui se trouvait alors à Zouq-Mikhaïl, ne refusa pas la charge et l'honneur qu'on lui offrait, mais il y mit certaines conditions. Il fallait auparavant obtenir la délivrance de Gérasimos, qu'on tenait dans une étroite captivité, le consentement explicite de celui-ci à la nomination de son successeur, l'exemption du diocèse de toute juridiction orthodoxe, enfin la consécration de l'élu par Cyrille Thanas, le seul patriarche qui fût en communion avec Rome.

Dès que les habitants d'Alep eurent pris connaissance de ces conditions, ils prièrent le gouverneur de la ville de leur délivrer un acte écrit de sa main, dans lequel il attesterait la bonne santé du prisonnier; ce que celui-ci fit bénévolement. Avec cette attestation et une somme de 1 200 piastres versée comme gratification, Mansour Hakim n'eut aucune difficulté à obtenir l'élargissement de Gérasimos. Ce dernier quitta donc sa retraite du mont Athos et se réfugia à Constantinople, chez l'ambassadeur d'Autriche.

En même temps qu'ils s'adressaient au gouverneur pour la délivrance de leur archevêque, les Alépins catholiques rédigeaient un rapport dans lequel ils dénonçaient hautement l'usurpateur Sylvestre, ainsi que les persécutions dont ils avaient été l'objet de la part des orthodoxes.

Nous sommes Arabes, disaient-ils en substance, et catholiques, et, à ce double titre, nous n'avons rien à démêler ni avec les Grecs ni avec les orthodoxes. De date immémoriale, les supérieurs de notre communauté sont des fils d'Arabes; depuis plus de quarante ans, notre diocèse jouit d'une autonomie complète. Pourquoi vouloir défaire aujourd'hui ce qui existe depuis si longtemps? Pourquoi vouloir nous courber sous le joug de Sylvestre, un Chypriote d'origine, qui cherche à nous dépouiller de nos biens en nous dénonçant comme *frandjis?* Nous avions, du reste, adressé précédemment un rapport touchant ces mêmes désordres à la Sublime Porte, qui daigna écouter notre requête et nous délivrer du joug de Sylvestre.

A ce rapport officiel, estampillé par le gouverneur de la ville, les Alépins en joignirent un second, dans lequel ils protestaient à l'avance contre l'installation projetée du patriarche Sylvestre au milieu de leur communauté.

Nous avons appris, y disaient-ils, que les orthodoxes de Constantinople travaillent au rétablissement de Sylvestre. S'il en est ainsi, nous sommes prêts à quitter la ville, car il nous a ruinés et nous ne voulons plus le souffrir d'aucune sorte. Nous prions donc la Sublime Porte de daigner nous délivrer un *batticbérif*, en vertu duquel notre ville sera exempte de toute juridiction, ainsi qu'elle l'était au temps d'Athanase, de sorte que ni le patriarche de Damas ni aucun autre n'ait plus de droit sur elle. En outre, nous voulons pour évêque un enfant du pays, le moine Maximos, fils de Boulos l'Alépin, lequel nous lira l'Evangile dans notre langue arabe.

Nul doute que ces deux rapports n'eussent ressorti tout leur effet, si Chou-

crallah Bitar, à qui incombait le soin de les remettre à la Sublime Porte, n'eût préféré s'en abstenir pour des motifs personnels et intéressés. Aussi Alep continuait-elle à dépendre des orthodoxes, et la nomination de Maximos à l'archevêché de cette ville se faisait-elle toujours attendre. Pour donner une certaine satisfaction à l'impatience bien explicable de ses compatriotes, le délégué infidèle les berçait de prétextes futiles ou fallacieux, qui n'avaient d'autre but que de lui faire gagner du temps. Tantôt il les priait de se réconcilier avec les orthodoxes et de proclamer leurs noms au sacrifice de la Messe, péché véniel en somme qui ne saurait atteindre la longanimité de Dieu; tantôt il se plaignait du manque d'argent, sans lequel aucune des graves intentions qu'on lui avait confiées ne saurait obtenir de solution prochaine. Tous ces atermoiements étaient voulus, peut-être même prémédités entre Choucrallah Bitar, l'archevêque Gérasimos et l'intrus Sylvestre. Il s'agissait, assure-t-on, de rétablir Gérasimos sur son siège et de le soumettre à la juridiction du patriarche orthodoxe, qui pourtant s'engageait à n'intervenir en rien dans les affaires du diocèse d'Alep, se contentant de percevoir la dime et d'entendre son nom proclamé dans les offices liturgiques.

Ces accusations sont graves, probablement même injustes à l'égard de Gérasimos, mais elles paraissent justifiées à l'égard de Choucrallah Bitar. Et, de fait, nous voyons celui-ci perdre la confiance de ses compatriotes, lorsque Sylvestre obtint le firman qui le reconnaissait patriarche d'Antioche et faisait rentrer Alep sous sa juridiction. Peu après il était dénoncé à l'ambassadeur de France, et, comme il voulait se ménager un appui dans les deux camps, il empochait l'argent de Sylvestre, livrait à Mansour Hakim les rapports qu'il aurait dû lui-même remettre aux ministres turcs, et, de concert avec Gérasimos, reprenait le chemin d'Alep. Ils y arrivèrent tous les deux dans les premiers jours du mois d'août 1731.

Sans être aussi coupable que son ami, l'archevêque Gérasimos n'avait pas tenu une conduite irréprochable. Lorsqu'à sa sortie de prison il s'était entendu signifier par les habitants d'Alep que sa rentrée dans le diocèse soulèverait une opposition irréductible et qu'il ferait mieux de donner sa démission en choisissant Maximos Hakim pour successeur, il n'avait pas su prendre une décision définitive. Il s'en était remis à la Providence du soin de débrouiller cette situation tout en cherchant secrètement à s'enfuir à Rome pour mettre ensuite ses diocésains en face d'un *non possumus* infranchissable. N'eût été la vigilance des Alépins qui l'avaient forcé à renoncer à ce voyage, il l'aurait certainement accompli, et, contraint de s'en abstenir, il refusait la démission qui aurait tout remis en ordre.

Gérasimos ne possédait donc plus la confiance de ses meilleurs diocésains, lorsque, au mois d'août 1731, il fit son entrée secrète à Alep et s'installa pour quelques jours chez ses amis, les religieux de Saklant (1), autrement dit chez les Messieurs de Saint-Lazare. Dès le lendemain, le firman de sa délivrance était enregistré et l'autorisation de séjourner dans la ville lui était accordée. Il put alors se montrer au peuple, qui lui ménagea une réception enthousiaste. Jusque-là le programme tracé par Mansour Hakim et par son frère était réalisé; il s'agissait à présent d'arracher sa démission à l'archevêque. Celui-ci ne voulait pas, en effet, la donner spontanément, et comme les instances à ce sujet devenaient chaque jour plus pressantes, il y mit pour conditions préalables l'exemption d'Alep de toute juridiction orthodoxe et la promotion régulière de Maximos Hakim au siège archiépiscopal, auquel il se cramponnait avec tant d'énergie. Conditions irréalisables, du moins dans sa pensée,

(1) Il n'y avait alors dans Alep que quatre Congrégations occidentales: les Jésuites, les Capucins, les Franciscains et les Lazaristes. Ceux-ci étaient appelés religieux du Saklant, à cause du quartier qu'ils habitaient, en dehors de la ville.

puisque l'une d'elles était subordonnée à son propre consentement.

Toutefois, comme par un coup mystérieux du sort, les difficultés s'aplanirent subitement du côté du pouvoir civil, et, à ce moment même, Mansour Hakim obtint à Constantinople un firman qui destituait le patriarche Sylvestre, enlevait Alep à la sujétion des orthodoxes et permettait le sacre de Maximos comme archevêque d'Alep, conformément à la demande des habitants de cette ville. Si Gérasimos eût montré tant soit peu de franchise en toute cette affaire, il se fût alors retiré, s'inclinant humblement devant la décision du ciel, qui ne laissait pas que d'être visible. Il n'en fut rien, et, remettant d'un jour à l'autre l'acte qu'on attendait de lui, il finit par avouer qu'il n'y consentirait jamais librement; tout au plus accepterait-il de s'associer Maximos comme coadjuteur.

Sans se décourager devant ce refus catégorique, les Alépins pressèrent encore davantage leur archevêque et ils lui arrachèrent en fin de compte sa démission, à condition de le laisser habiter leur ville, dans une maison en rapport avec son rang, avec une rente annuelle de 300 piastres et la promesse formelle de le défendre contre toutes les attaques des orthodoxes. Malheureusement la démission n'était pas valable pour des motifs que nous exposerons plus loin, et, du reste, l'eût-elle été, que de nouveaux obstacles s'opposaient pour l'instant à sa prompte exécution. En effet, une lettre mystérieuse du patriarche catholique, Cyrille VI Thanas, adressée à Gérasimos, venait d'arriver à Alep, l'exhortant à garder fidèlement son poste, comme autrefois Ignace devant les machinations ourdies par Photius, et à tout souffrir plutôt que de céder aux insistances de ses adversaires.

On juge de l'étonnement qui s'empara de tous au reçu de cette lettre. Le coup frappait d'autant plus fort qu'il était inattendu; aussi chercha-t-on la main cachée qui l'avait porté. Les soupçons allèrent aux Messieurs de Saint-Lazare. Ceux-ci, consultés au début par les notables alépins au même titre que les fils de saint Ignace et de saint François, s'étaient ingéniés à faire échouer leur plan. Point au courant de la langue arabe et n'écoutant que Gérasimos, ils en étaient aisément venus à considérer sa conduite comme irréprochable, et eux, qui n'avaient aucune attache solide dans le pays, qui ignoraient les besoins réels de la population, ils s'étaient imaginé qu'en prenant parti contre les Jésuites ils arrêteraient du coup un schisme funeste qu'ils pressentaient à l'horizon.

Dès qu'ils connurent d'où venait le danger, les catholiques alépins y parèrent de leur mieux. Démarches auprès du P. Vincent, le délégué du Saint-Siège, auprès du patriarche et de Gérasimos, courriers spéciaux envoyés à Maximos, à Nicolas Saiegh et au chammas Abadallah Zakher, rien ne fut omis. L'effet de la lettre patriarcale fut ainsi atténué, mais il restait encore à forcer la main de l'archevêque pour en obtenir une démission spontanée et valable, car celle qu'il venait d'accorder n'étant que conditionnelle ne pouvait aucunement satisfaire les diocésains. Du reste, Maximos ne s'en serait pas accommodé, et la charge de coadjuteur qu'on lui proposait, avec le titre d'évêque de Panéas ou de Qounsarrin, lui semblait trop grosse d'imprévus pour qu'il pût y consentir.

Une brochure arabe que lança alors le P. François Sévérius, Jésuite d'Alep, ne contribua pas peu à ramener le calme dans les esprits et à agir sur celui de l'archevêque, en démontrant longuement la nécessité qui s'imposait parfois à un prélat de donner sa démission. Sous le coup de cette démonstration théologique, Gérasimos lui-même écrivit au P. Maximos pour le prier de venir prendre sa succession. On résolut de mettre aussitôt à profit ces heureuses dispositions et l'on obtint sans trop de peine le consentement de Cyrille VI, qui résidait alors à Deir-el-Moukhallès. Toutefois, le patriarche jugea à propos d'envoyer son secrétaire à Alep,

le P. Joseph Babila, en compagnie du P. Maximos, afin que tout se passât selon les règles canoniques; mesure fort sage, quand on connaît les hésitations de Gérasimos et les avertissements intéressés que ne cessaient de lui donner les religieux d'Es-Saklant.

Le soir même de l'arrivée des délégués à Alep, Gérasimos fut contraint de démissionner en faveur de Maximos; il procéda ensuite à son sacre, assisté d'Ignace, évêque de Homs, et en présence du procureur patriarcal. La cérémonie terminée, l'ex-titulaire se livra à une humiliation touchante qui fait oublier bien des erreurs de sa vie; il tomba aux genoux de son successeur, et, lui mettant en mains la crosse pastorale, il lui dit ces paroles émues:

— Voici que je vous remets le troupeau que le Christ m'avait confié et que je lui avais conservé au prix de mon sang. Je vous en demanderai compte devant lui au jour de l'éternelle justice.

La réconciliation était faite, le nouvel archevêque installé; tout était à la joie chez les catholiques d'Alep, qui avaient enduré déjà tant de souffrances (1732).

Comme le bonheur n'est pas d'éternelle durée sur la terre, le nouveau pasteur d'Alep apprit, neuf mois seulement après sa consécration, une nouvelle des plus lamentables. Son frère, qui avait si bien travaillé à améliorer la situation des catholiques et à sa propre promotion, venait de renoncer à la foi chrétienne et d'embrasser l'islamisme. Et comme si cette apostasie ne suffisait pas à apaiser le zèle du néophyte, le malheureux avait résolu d'entreprendre le pèlerinage de La Mecque et d'élever ses trois enfants dans la religion de Mahomet. Ce fut l'archevêque qui dut, la mort dans l'âme, amener au cadi ses trois neveux et consentir à ce que les deux plus jeunes, encore mineurs, fussent livrés au *naqib el islam*, qui leur donnerait une formation et une éducation musulmanes. Maximos Hakim faillit en mourir de tristesse, ébranlé déjà qu'il était par l'emprisonnement de plusieurs notables catholiques, dont la délivrance ne fut obtenue qu'au prix de 3000 piastres. Sur ces entrefaites, les orthodoxes de Constantinople achetaient à la Sublime Porte un firman qui rétablissait Sylvestre dans tous ses droits avec pleine juridition sur Alep. Peine inutile! Le moine Habib Aaouar, procureur de l'intrus, ne put réussir, le 19 juillet 1733, à faire enregistrer officiellement le document impérial. Quant à Maximos, lassé de ces persécutions et brisé par ces infamies, il avait quitté son diocèse en février 1733, et s'était retiré dans le Liban, au couvent de Mar-Chaya. C'est de là qu'il gouverna son troupeau durant près de quatre ans, le soutenant par ses lettres pastorales et par ses écrits qui ne respiraient que l'amour de Dieu et le bien de son Eglise (1).

Si Maximos Hakim resta si longtemps éloigné de ses diocésains, la faute n'en est pas seulement imputable aux orthodoxes; son prédécesseur, Gérasimos, en est cause pour une bonne part. On a vu de quels moyens et de quels stratagèmes il avait fallu user pour lui arracher sa démission; ses regrets n'en devinrent que plus vifs pendant l'absence de Maximos. Il alla même jusqu'à répandre le bruit que l'onction épiscopale, conférée par lui à son successeur, n'était pas valide, attendu que la volonté de faire un sacrement lui faisait entièrement défaut. On dut se livrer à une sérieuse enquête, réunir les supérieurs des quatre Congrégations latines et examiner le cas en Conseil privé. Le résultat de toutes ces recherches fut que Maximos Hakim avait été validement consacré, et l'on ne releva que des fautes de détail de la part du prélat consécrateur. Après quoi, Gérasimos quitta la ville d'Alep pour ne plus y revenir. Maximos Hakim y rentra en 1736, après le concile de Deir-el-Moukhallès, qui tenta la fusion des deux Congrégations salvatorienne et chouérite.

Je n'ai pas à dire pour le moment le

(1) Voir dans les *Echos d'Orient*, t. V, 1901-1902, p. 89, les deux principaux ouvrages de Maximos Hakim, ainsi que les détails donnés sur l'institution de la fête du Très Saint Sacrement.

bien qu'il opéra dans son diocèse durant son long épiscopat de vingt-huit ans (1732-1760) ni l'action cachée mais réelle qu'il exerça sur le siège patriarcal d'Antioche, durant son court passage aux affaires (1760-1761). Ceux qui seraient intéressés par le récit de ces querelles n'ont qu'à lire l'excellent résumé qu'en a donné ici même (1) le R. P. Cyrille Charon.

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

Syrie.

SAINT THADDÉE L'HOMOLOGÈTE

Saint Thaddée l'homologète est peu connu. Veut-on me permettre de lui consacrer ici quelques mots destinés à nous rendre sa figure plus familière? Pour ce faire, il convient de critiquer les renseignements fournis par son synaxaire, je veux dire par la notice historique que lui consacre le Ménée de décembre (1). Il faut surtout réunir les données éparses dans les écrits de saint Théodore Studite (2), car ces données contemporaines sont une des bases qui servirent assez tard à la rédaction du synaxaire.

Thaddée n'était point Grec d'origine. Sa notice l'appelle un scythogène, et saint Théodore, dans une paire de ses catéchèses, le présente comme un scythe (3). Cela, certes, ne suffit point à préciser sa race, mais cela du moins suffit à dire qu'il appartenait au monde barbare et qu'il avait dû naître par-delà le Danube sur la rive Nord-Ouest de la mer Noire.

De son pays natal, un jour, Thaddée vint à Byzance. Fut-ce comme prisonnier de guerre? Peut-être. En tout cas, la première fois que nous l'y rencontrons c'est dans l'esclavage, dans un esclavage d'ailleurs mitigé qui ne rappelait en rien les horreurs de la servitude antique. Thaddée, écrit saint Théodore (2), fut esclave, et le synaxaire ajoute qu'il servait dans la maison paternelle de saint Théodore lui-même.

Affranchi, déclare l'auteur des catéchèses (3), Thaddée se fit moine. Ce fut, d'après la notice, à Stoudion qu'il reçut la tonsure monacale et des mains mêmes de ce Théodore dont il était l'affranchi. Si ce détail est vrai, nous devons dire que l'esclave scythe n'embrassa pas la vie religieuse aussitôt après son affranchissement. En effet, tout le personnel de la maison de Théodore reçut la liberté au moment même où celui-ci devint moine avec son père, sa mère, ses frères et sa sœur (4), c'est-à-dire dès 781 (5). Or, son départ du couvent bithynien de Sakkoudion (6), où il avait pris l'habit, et son installation comme higoumène dans le monastère urbain de Stoudion, qu'il devait illustrer, n'eurent lieu que sous le règne d'Irène (7), c'est-à-dire entre 797 et 802. Et donc, si Thaddée fut esclave dans la maison familiale de Théodore, de deux choses l'une : ou il commença par être religieux sakkoudionite au pied de l'Olympe bithynien, ou il goûta quelques années de liberté à Cons-

(1) Je lis cette longue notice dans le Βιβλίον τοῦ δεκεμβρίος (*sic*) μηνός d'A. Pinelli, Venise, 1612, à la date du 29, et dans H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, Bruxelles, 1902, col. 353-356.

(2) Pour les œuvres de Théodore, AUVRAY désignera la *Parva Catechesis*, éditeur E. Auvray, Paris, 1891; S I ou S II désignera les lettres réunies dans *P. G.*, t. XCIX. M désignera les lettres publiées dans la *Nova Patrum bibliotheca* de Mai, t. VIII, part. 1, Rome, 1871.

(3) AUVRAY, p. 108, 158.

(1) *Echos d'Orient*, t. V, 1901-1902, p. 86-89.

(2) AUVRAY, p. 108, 158.

(3) AUVRAY, p. 108.

(4) MICHEL, *Vita Theodori Studita*, 5, dans *P. G.*, t. XCIX, col. 241°.

(5) J. PARGOIRE, *Saint Théophane le Chronographe et ses rapports avec saint Théodore Studite*, extrait du *Vizantiiskij Vremennik*, Saint-Pétersbourg, 1902, p. 11.

(6) J. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 20.

(7) MICHEL, *op. cit.* 20, col. 260°.

tantinople entre son affranchissement et sa vêture.

Quoi qu'il en soit, une fois revêtu du froc, l'humble Thaddée mena une vie toute de perfection. Il n'avait point de belles manières, il ne possédait aucune instruction, dit la notice; il était tout l'opposé d'un beau parleur, il n'avait rien de la sagesse et de la noblesse du monde, déclare son higoumène (1). Du moins, au témoignage du même higoumène (2), avait-il la simplicité et la bonté d'un enfant. En outre, si nous ne sommes pas ici en face d'un lieu commun du synaxaire, il aimait, il excellait à jeûner, à veiller, à garder le silence, à écouter la parole de Dieu, à coucher sur la dure, à pratiquer l'obéissance et la pauvreté.

Pour récompenser ces vertus de l'humble studite, Dieu lui envoya la palme du martyre au cours de la seconde persécution iconoclaste.

Un jour, raconte la notice, tandis que Michel II partageait le trône avec son fils Théophile, le moine Thaddée accompagna saint Théodore Studite au palais impérial et là, en présence du Sénat réuni au grand complet, il se mit à gourmander l'empereur de belle façon. Une image du Sauveur lui fut aussitôt jetée sous les pieds et des bras vigoureux le forcèrent à marcher dessus. Mais lui, sur-le-champ, de lancer quelques injures au souverain, en protestant bien haut de son attachement aux saintes icones. En guise de réponse, l'empereur manda les bourreaux. Ceux-ci étendirent le moine sur le sol et le frappèrent à coups de massues jusqu'au moment où ses membres ne furent plus qu'une masse inerte. Alors, le croyant mort, quelques assistants le prirent par les pieds, le traînèrent hors du palais impérial, lui attachèrent une corde aux jambes et le halèrent par les rues de la ville. Jeté à la voirie près du rempart qui regarde Pégé, ce corps, que l'on prenait à tort pour un cadavre, attendit encore trois jours avant de rendre son âme à Dieu.

Tel est, à peine résumé, le récit que donne le Ménée. Pourquoi faut-il que ses renseignements ne cadrent point dans tous les détails avec les données plus sûres de saint Théodore Studite?

D'abord, Michel II (820-829) et Théophile (829-842) n'ont rien à voir dans la mort de Thaddée. Celui-ci confessa la foi iconophile sous le règne de Léon V (813-820). Il suffit pour s'en convaincre de se reporter à la correspondance de saint Théodore. Dans cette correspondance, toutes les pièces qui roulent autour du martyre de Thaddée appartiennent au deuxième livre. Or, comme je l'ai dit ailleurs (1), ce deuxième livre ne renferme que des lettres écrites entre le début d'avril 815 et une date indéterminée un peu antérieure au mois de février 819. La mort de Thaddée a donc précédé cette dernière date. On prouverait la même chose en s'appuyant sur la biographie de saint Théodore. Dans cette biographie, le moine Michel nous parle des démarches qu'un fonctionnaire dont les mains étaient rouges du sang de Thaddée osa faire auprès de Théodore alors prisonnier à Smyrme (2). Or, comme chacun le sait (3), la captivité de Théodore dans la capitale ionienne prit fin immédiatement après l'assassinat de Léon V. La mort de Thaddée est donc survenue sous le règne de cet empereur.

Par ailleurs, la scène théâtrale imaginée par l'auteur du synaxaire n'eut jamais lieu. Ce serait assez pour l'affirmer que de savoir la ligne de conduite invariablement tenue par Léon V vis-à-vis des moines iconophiles : une fois confondu en décembre 815 par le patriarche saint Nicéphore, une fois mis au pied du mur par les prélats et les higoumènes qui entouraient le patriarche durant cette conférence, l'empereur ne s'avisa plus une seule fois de se laisser approcher par ses adversaires. Mais il y a plus : le rédacteur de

(1) M. 55, p. 46; S. II, 5, col. 1124[b].
(2) M. 110, p. 99.

(1) J. Pargoire, *op. cit.*, p. 44
(2) Michel, *op. cit.*, 45, col. 300[c].
(3) J. Pargoire, *op. cit.*, p. 41.

la notice avance deux faits qui permettent de le prendre en flagrant délit d'inexactitude. Thaddée, écrit-il, se rendit au palais avec Théodore : or, à ce moment, chassé de Constantinople, saint Théodore vivait dans l'exil. Thaddée, dit-il encore, fut mortellement flagellé le jour même où il se compromit, sans faire une minute de prison : or, de son lointain cachot, Théodore eut le temps d'apprendre son incarcération et de lui adresser successivement deux lettres assez espacées l'une de l'autre.

D'après la place qu'elle occupe dans le recueil des lettres, la première de ces missives (1) fut écrite à la fin de 815 ou au début de 816, alors que Théodore expiait son iconophilie dans le fort de Métopa. L'higoumène y félicite son disciple d'avoir résisté aux tentatives faites pour le perdre, plus heureux en cela que les deux studites Oreste et Aphraate, religieux d'origine orientale, instruits et diserts selon le monde, mais qui ont succombé. En même temps, Théodore exhorte Thaddée à continuer de supporter avec courage la prison et les mauvais traitements.

La seconde missive (2), toujours d'après sa place dans le recueil, partit du fort de Bonéta, où Théodore avait été transféré au printemps 816, mais elle en partit plusieurs mois après cette translation. Adressée à Thaddée toujours captif dans la capitale, elle ne parvint peut-être sur le Bosphore que lorsque son destinataire ne vivait plus. Du moins, les lettres qui la suivent presque immédiatement attestent que l'higoumène studite vient d'apprendre le tout récent martyre de son fils spirituel.

Celui-ci, quoi qu'en dise la notice, ne fut point assommé avec des massues. Théodore, mieux informé, parle de fouets (3), et un hagiographe assez voisin des événements nous dit que ces fouets étaient, suivant l'usage de l'époque, en nerfs de bœuf (4). Théodore sait même le nombre de coups reçus par son religieux : cent coups et plus, dit-il quelque part (1); cent trente coups exactement, précise-t-il ailleurs (2).

Le fonctionnaire chargé de présider à cette exécution n'est pas inconnu. C'était un général nommé Bardas, qui ne figure pas dans les *Familiæ augustæ* de Du Cange, mais qui dut jouer un certain rôle à cette époque. Comme son nom l'indique, car Bardas n'est qu'une des transcriptions byzantines de l'arménien Vartan, ce personnage militaire tirait son origine des frontières orientales de l'empire, de là même où Léon V en personne avait vu le jour. En outre des relations créées par la communauté de race, une alliance matrimoniale avait resserré les liens qui unissaient déjà l'empereur au général. Celui-ci devait terminer sa carrière à Smyrne, durant le dernier semestre de 819 ou l'année 820, en qualité de stratège du thème des Thrakésiens. Mais, avant d'être désigné pour ce poste, il occupait une haute situation à Constantinople, celle de préfet de la ville peut-être, ou peut-être aussi celle de commandant en chef des scholes palatines, et c'est à ce titre qu'il ordonna le supplice de Thaddée. Nous avons sur ce point le témoignage formel de saint Théodore rapporté par son premier biographe (3).

Thaddée eut des compagnons de souffrances. Neuf autres studites étaient incarcérés avec lui. Un d'entre eux, Bassien, fut laissé dans la prison sans être mis en demeure de dire son dernier mot sur l'iconophilie. Deux, Evodius et Hypace, s'arrangèrent pour éviter les supplices sans toutefois faire acte d'adhésion formelle au parti hérétique. Il y en eut trois, Lucien, Tite et Philon, qui chutèrent lamentablement. Les trois derniers, Bessarion, Dorothée et Jacques, affrontèrent les nerfs de bœuf avec bravoure tout comme Thaddée (4).

(1) M. 55, p. 46.
(2) M. 110, p. 98.
(3) M. 113, 116, p. 100, 104.
(4) Michel, *op. cit.*, 45, col. 300[c].

(1) M. 113, p. 100.
(2) S. II, 5, col. 1125[a].
(3) Michel, *op. cit.*, 45, col. 300[a].
(4) M. 116, 117, 121, 125, 130, p. 104, 105, 106, 108, 111, 115; S. II, 5, col. 1125[b].

Thaddée seul périt des suites de sa flagellation, deux ou trois jours après l'avoir subie. Il mourut après le deuxième jour, dit une fois le Studite (1); il mourut après le troisième jour, écrit-il une autre fois (2). Pour choisir en se conformant à l'indication de la notice qui parle de trois jours de survivance, on pourra placer deux jours complets entre le quantième de la flagellation et le quantième de la mort.

Quant à fixer quel fut ce quantième, il ne semble pas qu'on le puisse. Du moins, en l'absence de toute indication positive, faut-il se contenter d'une hypothèse basée sur les seuls livres liturgiques. Ces livres, point d'accord entre eux, inscrivent le nom de notre martyr à quatre dates différentes : 27 février, 22 novembre, 23 novembre, 29 décembre. Le 27 février paraît devoir être écarté, car il ne s'appuie que sur des témoignages fragiles et tardifs (3). Le 29 décembre a pour lui l'autorité d'un synaxaire grec de 1295 (4) et la pratique générale de l'Eglise grecque depuis de longs siècles. Néanmoins, je lui préférerais le 23 et surtout le 22 novembre. Le 23 a l'avantage de représenter la tradition du ménologe de Basile, dont la première rédaction, arrêtée au XI[e] siècle, se conserve dans un document du XIV[e] (5). Le 22 a l'avantage encore plus grand de représenter la tradition du monastère même de Stoudion, tradition attestée par le typikon studite du patriarche Alexis (1025-1043) qu'on lit dans un manuscrit du XII[e] siècle, et par le ménologe studite qui accompagne un psautier du XVI[e] siècle (6). Dans ces conditions, s'il fallait absolument choisir une date, le mieux serait, semble-t-il, de se prononcer pour le 22 novembre.

Le 22 novembre de quelle année? Trompé par la mention que la notice fait de Michel II et de Théophile, plus d'un auteur laisse la mort de Thaddée errer entre 820 et 842 : ainsi, par exemple, en agit l'archimandrite russe qui a catalogué les manuscrits grecs de la Bibliothèque synodale de Moscou (1). C'est là une grosse erreur et l'on a vu plus haut les raisons qui forcent à placer le martyre sous le règne de Léon V. L'abbé Tougard le fixe avec raison avant 819 (2). L'archevêque Serge le met trop résolument en 818 (3). La vérité est que Thaddée mourut en 816 ou en 817, plutôt en 816 qu'en 817. Telle est du moins l'opinion qui paraît s'imposer, si les lettres de Théodore Studite relatives à son trépas ne se trouvent point rangées trop loin de leur place chronologique.

Nous manquons de renseignements sur les reliques du martyr. Que son corps encore vivant ait été traîné, comme le dit la notice, à travers les rues de Constantinople et jeté à la voirie en dehors des remparts, il n'y a rien là que de très croyable, car il était de règle de traiter ainsi les restes des condamnés à mort, et j'ai eu l'occasion de raconter ailleurs (4) comment une autre victime de l'iconoclasme, l'higoumène saint Etienne le Jeune, passa exactement par les mêmes ignominies le 28 novembre 764 (5). Mais que devint ensuite le cadavre du héros? Une seule chose nous est connue, c'est qu'un prêtre nommé Théophylacte, point trop ennemi des images, bien que pactisant avec le clergé officiel, s'enhardit jusqu'à recueillir Thaddée et à lui donner les honneurs de la sépulture (6).

Thaddée, à peine mort, fut regardé comme un saint. A la première nouvelle de son martyre, Théodore célébra ses louanges dans une lettre adressée à l'économe saint Naucrace et par lui à tous les

(1) M. 116, p. 104.

(2) AUVRAY, p. 108.

(3) SERGE, *Ménologe complet de l'Orient* (en russe), Vladimir, 1901, t. II, p. 57.

(4) VLADIMIR, *Description systématique des manuscrits de la bibliothèque synodale de Moscou* (en russe), t. I[er], Moscou, 1894, col. 354, p. 532.

(5) SERGE, *op. cit.*, p. 363.

(6) SERGE, *op. cit.*, p. 362.

(1) VLADIMIR, *op. cit.*, p. 850.

(2) Dans AUVRAY, *Parva catechesis*, p. XLVI.

(3) *Ménologe complet de l'Orient*, t. II, p. 396.

(4) S. CLUGNET et J. PARGOIRE, *Vie de saint Auxence et mont Saint-Auxence*, Paris, 1904, p. 50.

(5) Il en fut de même, par exemple, de saint Paul le Jeune sous Constantin Copronyme. *Act. Sanct.*, jul., t. II, p. 638.

(6) M. 172, p. 150.

studites de la dispersion (1). Dans cette lettre, l'illustre higoumène ne craignit pas de s'écrier : « Thaddée, saint de Dieu, intercède pour moi qui suis ton indigne serviteur, car je n'ose plus t'appeler mon fils. » Et il répéta ses éloges dans un grand nombre de missives particulières (2). Il les répéta aussi plus tard en des circulaires et des catéchèses destinées à l'ensemble de sa famille religieuse (3).

Comme de juste, Stoudion célébra religieusement la mémoire de son enfant. Bientôt, par la voie du typikon studite, cette mémoire s'étendit à travers le monachisme oriental, et le culte de Thaddée devint général. L'abbé Tougard a dit (1) et répété (2) que ce martyr iconophile ne parait pas avoir jamais eu les honneurs du culte liturgique public. L'affirmation n'est rien moins que juste. Déjà inscrit dans les vieux manuscrits liturgiques signalés par l'archevêque Serge (3), le nom de Thaddée se lit encore dans toutes les éditions modernes des Ménées. On n'y rencontre point son office, il est vrai, mais il y est l'objet d'une mémoire, et cela suffit.

J. Pargoire.

(1) S. II, 5, col. 1124.
(2) M. 112, 113, 114, 116, 117, 120, 121, 123, 124, 125, 130, p. 100, 101, 104, 105, 108, 110, 111, 115.
(3) S. II, col. 1181 b ou M. 279, p. 216; S. II, 37, col. 1224; Auvray, p. 108, 158, 466.

(1) Dans Auvray, *Parva Catechesis*, p. xlvi.
(2) Dans Auvray, *op. cit.*, p. 642.
(3) *Ménologe complet de l'Orient*, t. II, p. 57, 362, 363, 396.

CHRONIQUE RELIGIEUSE DE RUSSIE

I. Le clergé et le mouvement.

La Russie, jusqu'ici immobile et inerte, en apparence du moins, est enfin sortie de sa torpeur. Nous assistons à son évolution ou, pour ceux qui préfèrent le mot, à sa révolution. Quel sera le terme de ce mouvement? Prophète bien avisé, celui qui prétendrait le dire dès aujourd'hui. On ne résout pas, sans des lumières toutes spéciales, un problème qui comporte encore tant d'inconnues.

Mais il suffit d'observer quelque peu pour remarquer que le mouvement actuel est surtout un mouvement d'ordre politique et social, et que la question religieuse y tient une place tout à fait secondaire. Je n'entreprendrai pas d'en dire le pourquoi ; je me contente pour le moment de constater le fait. Sans doute, la chute de l'autocratie et du tchinovnisme aura, avec le temps, une répercussion sérieuse sur la situation et les conditions d'existence de l'Eglise officielle qui s'appuyait sur ces deux étais aujourd'hui vermoulus. Déjà l'Eglise catholique et les sectes dissidentes en ont ressenti le bienfaisant contrecoup: elles y ont gagné plus de liberté, moins de sottes et vexantes tracasseries, avec l'espérance que le régime de la liberté de conscience finira par s'acclimater pleinement un jour sous ce ciel russe qui lui a été jusqu'ici si inclément. Mais ce ne sont là que des répercussions et des contrecoups: la véritable lutte porte sur le terrain politique et social.

Là, deux courants se sont formés qui vont en sens inverse et qui, dans leur lutte, accumulent les ruines en multipliant les victimes: celui de la révolution et celui de la contre-révolution. D'un côté, l'élément progressiste, l'intelligence, appuyée surtout sur le prolétariat des villes; de l'autre, l'élément rétrograde, les débris encore vivaces de l'ancienne administration, et principalement la masse des paysans. Dans ce partage et ce classement des partis, quelle est la place occupée par le

clergé et le rôle joué par lui? Voilà un point qui intéresse, si je ne me trompe, l'histoire du mouvement actuel.

Dans l'ensemble, on peut dire que, sauf exceptions, le haut clergé est plutôt hostile au mouvement. Et ceci se comprend sans peine. Membres du saint synode, archevêques, évêques, grands dignitaires des laures et des monastères, le haut clergé a trop d'attaches avec les sphères supérieures de l'administration, il se trouve lui-même trop pénétré de l'esprit et des vues qui y furent dominants jusqu'ici, pour voir d'un œil indifférent la chute du régime autocratique. D'ailleurs, il avait sa place marquée dans ce régime : il était l'un des éléments, et pas des moins actifs, du système politico-religieux qui est en train de se dissoudre. Or, on n'assiste pas sans quelque émotion ni sans quelque regret à la dissociation d'un organisme dont on fait soi-même partie intégrante.

Est-ce tout, et n'y a-t-il pas eu de sa part des tentatives, des velléités tout au moins de lutte et de résistance contre le souffle nouveau qui a déjà emporté tant de vieux débris du passé et qui menace de n'en plus laisser grand'chose debout? On peut le conjecturer plutôt que l'affirmer preuves en mains, sauf pour quelques cas assez rares. De ces derniers, le plus intéressant est à coup sûr le pas de clerc du très haut Mgr Vladimir, métropolite de Moscou.

Dans une lettre adressée à ses ouailles et lue publiquement dans les églises, ce trop belliqueux prélat s'exprima en des termes où tous, amis et adversaires, s'accordèrent à voir une provocation à la lutte et, au besoin, à la violence contre les partisans du mouvement libérateur. Ce serait une injustice sans doute de le rendre seul responsable des désordres sanglants qui, à Moscou, comme en d'autres villes, soulignèrent la publication du manifeste impérial du 17 octobre; mais qui niera l'influence désastreuse, en de pareilles circonstances, d'une parole tombée de si haut, quand cette parole n'est pas, il s'en faut, une parole d'apaisement et de concorde?

En tout cas, l'opinion publique s'émut; la presse s'empara de l'incident et le commenta en termes peu aimables pour le fougueux représentant de l'Église officielle, défenseur par surcroît de l'ordre renversé. Le résultat de cette protestation fut multiple. D'abord le saint synode crut de son devoir d'intervenir et de rappeler pasteurs et ouailles à la douceur, à la mansuétude de l'esprit évangélique : il le fit par un communiqué officiel publié dans les *Tserkovnya Viédomosti* et reproduit par le *Pravitelstvenni Vietsnik*. Puis le métropolite directement en cause, Mgr Vladimir, jugea prudent de se rétracter, au moins par une voie détournée. Il envoya pour cela une longue lettre justificative qui parut dans les journaux de Moscou et dans laquelle il réduisait le document incriminé à un simple communiqué de chancellerie, rédigé en termes assurément malheureux, mais qui ne répondaient aucunement aux sentiments ni aux intentions de celui que l'on en rendait responsable. Enfin, un groupe du clergé de Pétersbourg, pour mieux se dégager de toute compromission avec le parti de la violence et de la haine, publia un appel *aux prêtres de toutes les confessions et à tous ceux à qui sont chers les préceptes du Christ*, dont certains passages méritent d'être relevés.

Pasteurs, le sang des tués est sur nous. Nous n'oserions plus toucher à la coupe du sang du Seigneur, si nous n'élevions la voix..... Nous avons entendu, frères, quelque chose de plus affreux que l'horreur même des meurtres et des assassinats : c'est que ceux qui versent ainsi le sang de leurs frères croient et disent qu'ils servent par là leur patrie, leur foi même et Jésus-Christ..... Nous avons entendu ceci aussi que certains pasteurs sont eux-mêmes responsables de ces horreurs. Comment y ajouter foi? Des serviteurs du Christ qui le crucifient! Des prêtres qui mêlent au Sang de l'Eucharistie celui des victimes assassinées!..... Pourrions-nous, nous, les hérauts de la liberté prêchée par le Christ, ne pas saluer l'avènement d'une ère de liberté pour tous les citoyens de la Russie, lorsque, avec cette liberté, luit pour nous la liberté de la conscience, la liberté de la personnalité humaine; lorsque les *droits du*

citoyen nous apportent avec eux les *droits de l'homme?.....*

Le souffle qui anime cet appel est, certes, généreux et élevé. Pourquoi faut-il que ceux qui l'ont signé, au lieu de s'intituler la totalité ou la majorité du clergé pétersbourgeois, ne soient et n'aient pu se dire *qu'un groupe* de ce clergé?

Ce n'est pas que dans l'une de ses assemblées plénières, sous la présidence du métropolite Antoine et des deux évêques vicaires, le clergé de Pétersbourg n'ait examiné la situation actuelle et ne se soit demandé ce qu'il convenait de faire en ces graves conjonctures. Après quelques paroles attristées sur les troubles et les temps pénibles traversés par la Russie, le prélat aurait déclaré qu'il n'y a plus d'espoir qu'en l'Eglise!

D'espoir pour qui? Pour le régime qui disparaît? Cet espoir est bien faible, heureusement, et l'Eglise officielle, qui n'avait de force et d'influence qu'appuyée sur ce régime, n'est pas de taille à le relever une fois tombé. Pour la Russie? Il est incontestable que l'Eglise orthodoxe aurait dû, dans le mouvement actuel, se tailler une part plus large et plus active. Elle ne l'a ni su ni voulu. Et l'eût-elle voulu, que sans doute elle n'eût pas été en état de le faire. Et ceci prouve combien était, en réalité, chose de surface et de pure apparence, l'influence exercée par elle et par ses représentants sur la masse du peuple russe. J'aurai à revenir sur ce point à propos de Jean de Cronstadt. Ici, je relèverai simplement ce fait que, au lendemain des troubles sanglants que l'on sait et à la veille des représailles que l'on annonçait publiquement devoir être plus sanglantes encore contre les Juifs et l'intelligence (heureusement il n'en fut rien), le clergé orthodoxe de Pétersbourg se contenta, pour calmer les alarmes et ramener la paix, d'un platonique appel du saint synode aux fidèles orthodoxes et de quelques prières spéciales. C'était, certes, une initiative bonne et louable, mais combien timide et peu en rapport avec la gravité des circonstances!

L'acte émané du saint synode porte la date du 28 octobre. Adressé « aux enfants dans le Christ de l'Eglise gréco-russe orthodoxe », il parle en effet un langage des plus maternels. On dirait une aïeule s'adressant à ses petits-enfants et cherchant à se mettre à leur portée pour les aider à comprendre la valeur des bienfaits reçus et des faveurs consenties. Car, dans le document susdit destiné à prêcher l'apaisement, il est surtout question de la bonté et de la générosité du « tsar très miséricordieux qui a bien voulu, par son manifeste du 17 octobre, faire savoir *son intention arrêtée de faire don* à la population de son empire des libertés civile et religieuse..... Il a daigné appeler son peuple dans la personne de ses représentants élus à *l'aider dans l'exercice de ses hautes fonctions de législateur* » en lui concédant le droit « de donner son assentiment aux projets présentés *avant que la volonté souveraine du tsar ne s'exprime dans une loi* ». Il est bien entendu, au reste, que « le tsar reste, comme par le passé, *l'arbitre souverain* des destinées de la terre russe et que, dans le présent comme dans l'avenir, *sa puissance suprême peut seule consacrer toute loi et fonder tout droit* ». Suit un long développement de l'ingénieuse idée que voici : comme dans la famille on n'accorde de liberté aux enfants que ce qu'en comportent leur âge et la maturité de leur esprit, de même, dans cette grande famille du peuple russe dont le tsar est le père, l'octroi des franchises et des libertés publiques a dû, pour le plus grand bien de tous, ne pas devancer la fin de l'enfance et attendre l'éclosion d'une maturité en somme tardive. Là-dessus, quelques brèves invitations à la paix et au calme.

Le style et le ton du document révèlent assez clairement l'état d'esprit de ceux qui l'ont rédigé. Ils ne semblent pas éprouver un enthousiasme bien chaud pour les libertés et les franchises publiques concédées par le manifeste du 17 octobre. Et à les en croire, à croire ce que leur font affirmer les secrets désirs de leurs cœurs, il n'y aurait encore rien de changé en

Russie, presque rien, si peu que rien. Je doute que « les enfants dans le Christ de l'Eglise orthodoxe » soient encore assez naïfs pour accepter comme parole d'Evangile ces interprétations atténuées du manifeste du 17 octobre et se contenter d'une constitution qui laisserait toutes choses comme par le passé.

II. Le P. Jean de Cronstadt.

Comment parler du rôle négatif joué par le clergé dans le mouvement actuel sans toucher, ne fût-ce qu'incidemment, le cas quelque peu déconcertant de ce célèbre P. Jean de Cronstadt que les orthodoxes de Russie s'accordaient jusqu'ici à vénérer à l'égal d'un saint et d'un thaumaturge? Je dis jusqu'ici, et la suite expliquera cette petite restriction.

Depuis de longues années déjà, archiprêtre de la petite ville de Cronstadt, le P. Jean s'était acquis jusqu'aux derniers confins de la Russie une renommée sans égale. De partout, on allait en pèlerinage auprès de lui pour le voir et l'entendre, on lui demandait des bénédictions et des prodiges, on confiait à sa charité des aumônes considérables. La vertu et la sainteté de cet homme de Dieu étaient la réponse toute prête à ceux qui osaient mettre en doute que l'Eglise orthodoxe fût la véritable Eglise. Je crois même que l'ancien procureur du saint synode, ce politique ingénieux et avisé, n'était pas tout à fait innocent de l'étrange et singulière publicité créée autour de ce nom. Jean de Cronstadt avait été appelé au palais pour bénir les derniers moments d'Alexandre III, et toujours, depuis, il y était reçu avec les plus grandes marques de respect; dans les assemblées de prêtres, le posséder et l'entendre était le souhait le plus ambitieux que l'on pût formuler; le peuple, lorsqu'il le reconnaissait dans les rues ou le savait dans une maison, lui faisait des ovations enthousiastes.

Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé?

Ce vers du poète n'est pas de trop pour dire ici la chute lamentable d'une si brillante réputation. Et cependant combien simple, combien compréhensible, cette chute! Lorsqu'éclatèrent à Cronstadt les troubles sanglants que l'on sait, la place du bon pasteur était au milieu de ses brebis, même enragées, même transformées en loups furieux. Le saint ou le soi-disant saint n'avait-il à sa disposition qu'une vertu de masque et d'emprunt, ou bien éprouva-t-il, en des circonstances assurément troublantes, une de ces faiblesses telles qu'en ont subi parfois les meilleurs et les plus affermis? Je ne sais. Le fait est qu'au moment critique, alors que son influence et l'autorité de sa parole et de sa présence auraient peut-être été de quelque secours aux malheureux orthodoxes de Cronstadt, victimes ou révoltés, le bon apôtre fit comme un simple officier de marine et fila, non pas à l'anglaise, car un Anglais n'aurait pas fui, mais..... à la russe, comme il conviendra de dire désormais.

L'incident fut remarqué, on l'imagine, et le héros est en passe de devenir aussi célèbre par sa fuite inopportune qu'il l'était auparavant par le renom de sainteté et l'auréole de thaumaturge dont ses fidèles le gratifiaient. La tête de Jean de Cronstadt est maintenant avec celles de Trépof et de Witte un lieu commun très exploité par les caricaturistes; son nom, dans les satires et les fantaisies humoristiques des journalistes, rime couramment avec celui de *khouligan* (1).

M. Menschikof consacrait naguère à ce petit événement deux colonnes entières de son feuilleton hebdomadaire du *Novoïé Vrémia* (30 octobre). Voici quelques-unes des réflexions très sensées que cet écrivain modéré et nullement antireligieux en dégage à l'adresse du P. Jean de Cronstadt et de ses collègues en général.

Avoir, pendant si longtemps, rempli son ministère sacerdotal à Cronstadt; avoir pendant un quart de siècle joui en Russie d'une renommée universelle de thaumaturge; posséder une célébrité mondiale, tout en restant simple prêtre de la cathédrale de Saint-André (2); provoquer

(1) Apache.

(2) Eglise principale de Cronstadt.

autour de son nom l'enthousiasme religieux du peuple; devenir un centre couru de pèlerinage; susciter autour de soi des sectes entières; passer auprès de quelques-unes d'entre elles non seulement pour un saint — cela, des millions d'hommes le croient, — mais pour Jean-Baptiste, pour Elie, pour le Christ de nouveau descendu sur la terre; être de son vivant l'objet d'un vrai culte; recevoir des hommages tels que n'en connaissent ni les patriarches ni le Pape lui-même, et, avec tout cela, en être réduit à constater que le troupeau qui vous tenait de plus près, ces 15 000 marins révoltés, se trouve dépourvu de toute religion, de toute discipline religieuse et morale, de tout respect pour vous, serviteur et favori de Dieu, que voulez-vous, c'est dur!.....

..... Lui seul, c'était sa conviction, il était l'*envoyé* auprès de ce peuple. De tous les vivants, seul, il pouvait avoir l'assurance qu'un jour, quand il serait mort, on allumerait des lampes devant son image et qu'on s'y prosternerait dans une prière ardente. Savoir tout cela et constater combien éloigné l'on était, en fait, de ces âmes qui vous paraissaient si proches; constater combien peu l'on avait fait en réalité pour elles, pendant de longues années, c'est dur! La vraie piété a-t-elle grandi à Cronstadt pendant ce quart de siècle? Des mœurs plus austères s'y sont-elles implantées, comme cela arrive dans les communautés des sectaires?..... Hélas! non; bien au contraire. Le biographe de Jean de Cronstadt devra relever, s'il est consciencieux, que le niveau moral de Cronstadt s'est abaissé durant ce quart de siècle. La cagoterie, le bigotisme, le pharisaïsme s'y sont développés, ce n'est pas douteux; le parasitisme d'église s'y est introduit; des industries singulières se sont fondées autour du pasteur, personnellement peut-être irresponsable de ces abus; on parle même d'un commerce organisé de miracles, à l'insu, il est vrai, du thaumaturge lui-même; le vagabondage paresseux, ivrogne, impudent, s'est développé, vivant de dons et d'aumônes.... tout cela s'est passé pendant ce quart de siècle, autour du saint homme. Lui, il menait une vie de juste, il priait avec ferveur, il célébrait des *molébènes* (1), sans cesse il était en route pour aller prier sur les malades et faire sur eux des cures merveilleuses. Sa clientèle, pour parler vulgairement, était colossale: sous prétexte de bonnes œuvres, il a ainsi ramassé des millions: des refuges, des églises, des monastères ont été bâtis avec cet argent. Mais en regardant son portrait, future icône, en contemplant son chef sous la lourde mitre, en voyant ce ruban, ces étoiles, cette croix de prix sur son rasso de drap fin, le bon pasteur ne se demandera-t-il pas: « Où sont donc les joyaux de mon âme que j'ai partagés avec ces malheureux? où la guérison, non pas corporelle, mais spirituelle, de ceux qui vivaient le plus près de moi? »

.....Oui, ce sera pour eux une sérieuse circonstance atténuante, que ce désastreux abandon moral dans lequel se sont trouvés jetés à Cronstadt ces milliers de jeunes gens arrachés au sol natal. De temps en temps ils allaient à l'église, convoyés par des officiers. Une fois par an on les confessait à bas prix et on les communiait. Et c'était tout. Absolument rien de plus. Au point de vue religieux, ils en étaient réduits à la ration de famine. Leur alimentation physique comportait du salé, avec des vers parfois (1), mais c'était tout de même du salé. En fait d'aliment religieux et moral, des vers, cabarets et tavernes, tant qu'ils en voulaient, mais rien de plus. On n'a pas ouï que le prêtre ait jamais visité les casernes, parcouru les chambrées, pour offrir son ministère et ses consolations à ceux qui doutaient, se décourageaient, se désespéraient. Le clergé de Cronstadt, comme au reste tout le clergé russe, à part de rares exceptions, ne connaît que les cartes et est toujours prêt à s'enivrer en joyeuse compagnie, et c'est tout! Et même celui que l'on tenait pour le meilleur d'entre les prêtres, ce juste vivant qui, par sa sainteté, dépassait tous les autres comme l'orgueilleuse coupole de Saint-Isaac (2) dépasse les humbles petites chapelles, celui-là a-t-il jamais songé à aborder les mécréants de la rue Pavloski et à laisser tomber dans leurs cœurs ne fût-ce qu'une étincelle de la lumière du Christ?

Voilà, si je ne me trompe, une mercuriale appliquée de main de maître, et qui, encore qu'elle puisse paraître dure et sévère, n'est cependant pas imméritée. Son auteur aurait pu épargner au clergé orthodoxe la désobligeante remarque de la fin sur les cartes et les cabarets — le reproche

(1) Prières à une intention déterminée.

(1) C'est là, on le sait, un des griefs des matelots russes.

(2) Cathédrale de Saint-Pétersbourg.

est d'ailleurs trop généralisé pour être tout à fait vrai, surtout du clergé des villes. — Mais ce qu'il dit, à propos de Jean de Cronstadt, de l'influence minime, presque nulle, du clergé orthodoxe sur ses ouailles, au point de vue de la morale et de la religion, j'entends de la religion vraiment intérieure, cela n'est que trop exact, et les événements actuels l'ont assez clairement démontré. Jusqu'ici l'Eglise était tout en Russie. Elle soutenait l'Etat ou l'Etat la soutenait, je ne sais. En tout cas, l'Etat ébranlé, compromis, sapé dans ses fondements, l'Eglise semble s'évanouir. Sans doute elle subsiste toujours matériellement et comme corps organisé; mais son prestige, son autorité, son influence morale, tout ce qui contribue à faire d'une Eglise autre chose qu'une chancellerie ou une bureaucratie compliquée et savante, tout cela croule, ou à peu près, avec l'autocratie, aux destinées de laquelle elle avait eu le tort de trop intimement associer les siennes. Et de fait, comme corps constitué, le clergé est le seul élément qui semble rester à l'écart du mouvement actuel. Ne serait-ce pas à lui, cependant, tout autant qu'aux Juifs, aux socialistes, aux professeurs ou aux avocats, qu'il appartiendrait de le diriger, en l'empêchant de s'égarer? Il y a bien à Pétersbourg un petit groupe d'une trentaine de prêtres qui cherchent à faire entendre leur voix parmi tant d'autres et qui lancent de temps en temps des proclamations pleines d'intentions généreuses et louables. Mais que peut leur faible appel au milieu de la clameur universelle où dominent les cris de révolution et d'anarchie?

Pour en revenir à Jean de Cronstadt, j'ajouterai un petit trait, tout récent et personnellement contrôlé, un trait qui édifiera suffisamment sur le caractère merveilleux des guérisons dont on lui fait honneur. Une dame souffrait d'un abcès au sein. Le docteur consulté entama une cure qui, en peu de jours, aboutit heureusement. Survint le P. Jean de Cronstadt. La dame, une orthodoxe fervente, lui demanda de prier pour sa guérison qu'elle n'osait encore croire complète. Aussitôt, la bénissant et lui posant la main sur le siège de la maladie, le Père de lui déclarer qu'elle avait sans doute un cancer, mais qu'elle guérirait, puis de s'en aller en emportant une généreuse aumône.

Revenu peu après et trouvant sa convalescente à moitié désespérée, car celle-ci n'avait bientôt retenu de la prophétie du saint homme que la partie concernant la nature soi-disant cancéreuse de sa maladie, le docteur eut toutes les peines du monde à lui remettre les nerfs en place et à lui relever le moral. Il n'empêche que si la cure du docteur se montre définitivement efficace, la dame fera sans doute honneur de sa guérison au bénisseur.

III. Le procureur du saint synode.

La meilleure preuve qu'il y a quelque chose de changé en Russie depuis le manifeste du 17 octobre, c'est la démission de Pobiédonotzef, lequel fut, on le sait, procureur du saint synode pendant vingt-cinq années consécutives. Cette démission était le corollaire obligé du manifeste établissant en Russie les bases du régime constitutionnel. Car, plus que le tsar lui-même, l'ancien procureur du saint synode incarnait en sa maigre et chétive personne l'ancien régime, le régime de l'autocratie. La chute de l'un entraînait fatalement la disparition de l'autre.

C'est le 19 octobre, deux jours après la publication du manifeste, qu'a été signé le rescrit approuvant la démission de l'homme d'Etat et d'Eglise qu'était tout à la fois Pobiédonotzef.

Pour comprendre le rôle joué par ce personnage, il faut se rappeler quelle fut sa carrière.

Né en 1827 à Moscou, Pobiédonotzef acheva ses études à l'Ecole impériale de droit de Saint-Pétersbourg; puis, en 1840, il entra dans le département du Sénat, à Moscou. De 1859 à 1865, il occupa avec succès une chaire de droit à l'Université

de Moscou. C'est pendant cette période qu'il rédigea un cours de droit, aujourd'hui encore très estimé. En 1861, il fut chargé d'enseigner le droit civil au tsarévitch Nicolas Alexandrovitch. Celui-ci mort, il devint professeur de jurisprudence du grand-duc Alexandre Alexandrovitch, plus tard Alexandre III. Sa fortune était dès lors assurée. Après avoir occupé successivement différents postes importants, il fut nommé, le 14 avril 1880, procureur général du saint synode. De 1880 à 1905, cela fait exactement un quart de siècle, durant lequel les destinées de l'Eglise orthodoxe et, pour une bonne partie, celles de l'Etat furent entre ses mains.

Mais j'ai hâte de citer les *Tserkovnya Viédomosti*. Cette feuille, organe officiel du saint synode, a consacré au partant, le 29 octobre, un article d'adieu qui a, signe des temps, toutes les allures d'un article nécrologique, moins les compliments que l'on se croit d'ordinaire obligé de donner à un mort, et que, en tout cas, l'on ne refuse jamais à un vivant. Il est vrai que Pobiédonotzef, avec l'esprit et les idées qu'il incarne, n'est déjà plus ni vivant ni mort, il est en passe de devenir une antiquité.

Au cours de sa longue carrière gouvernementale, Constantin Pétrovitch s'est révélé l'homme d'un système et de vues bien déterminés. Maintien de l'autocratie, affermissement de l'Eglise orthodoxe, fidélité inébranlable aux principes de l'histoire nationale ainsi qu'aux coutumes et aux institutions nationales russes, résurrection de la personnalité et de la conscience russe, tels furent les principes directeurs de son activité..... Nous pensons que le moment n'est pas encore venu d'apprécier comme il le faudrait les résultats de la *politique nationale* de Constantin Pétrovitch. Nous sommes convaincus que l'histoire prononcera sur elle un jugement plus impartial que celui qui pourrait sortir de la bouche de ses contemporains.

L'éloge n'est pas excessif, on le voit, pour un tel personnage et sur de telles lèvres! Je crains bien, en effet, que l'histoire ne ratifie le jugement sévère que certains contemporains, soit pitié pour l'homme rentré dans l'ombre, soit simple réserve inspirée par une prudence toujours soupçonneuse, n'osent encore exprimer tout haut.

Pobiédonotzef fut, pour son pays et pour l'Eglise orthodoxe qu'il prétendit servir, un homme néfaste. Je ne juge pas ses intentions: il était peut-être de parfaite bonne foi et absolument convaincu de la valeur de ses théories et de son système; mais son système était mauvais et mauvaises ses théories. Les résultats l'ont prouvé. Tout, en somme, se ramenait pour lui à un seul et unique principe directeur: celui de la russification à outrance. Son livre intitulé *Moskovski Sbornik*, cet exposé de son *Credo* politique et national, n'est que le développement et le commentaire de ce principe.

Endormir et tuer, si possible, le sentiment de la nationalité dans les races diverses qui forment à l'empire russe une bigarrure si variée; pour cela, étouffer la langue, opprimer la religion, entraver de toute manière l'expression des aspirations et des revendications nationales; sur ce piédestal de nationalités broyées, faire triompher la nationalité, la religion, la langue, l'idée russes: voilà quel fut le rêve de cet homme et la tâche qu'il s'imposa.

Il eut des collaborateurs, sans doute. Mais, inspirateur tout-puissant de deux longs règnes successifs, conseiller trop longtemps écouté de deux tsars, Alexandre III et Nicolas II, dont les aspirations généreuses et humanitaires se turent malheureusement devant les suggestions funestes de cet homme qui leur parlait au nom de principes et de droits qu'il disait immuables, divins, c'est sur lui que retombe en grande partie la responsabilité du mal accompli, comme aussi la responsabilité du bien entravé ou étouffé à ses débuts mêmes. Avec la manière dont l'histoire s'est faite jusqu'à ce jour en Russie, le pays de l'autocratie étant celui des influences politiques les plus variées, les plus secrètes et les plus difficiles à saisir; avec la façon aussi dont cette histoire

a toujours été écrite jusqu'à cette heure, pénible sera la tâche des écrivains futurs qui voudront fixer avec précision cette part de responsabilité; mais ceux-là seront sûrement dans le vrai qui présenteront l'ancien procureur du saint synode comme l'un des plus fermes et des plus actifs représentants du régime de l'absolutisme au cours de ces vingt-cinq dernières années, qui ne se renouvelleront pas, espérons-le, en Russie.

Pobiédonotzef était, au reste, une intelligence très lumineuse et très ouverte sur toutes les questions, en particulier sur les questions religieuses. Et c'était justice; sa charge de procureur du saint synode lui faisait un devoir, quoique laïque, de ne pas le céder, en fait de théologie, de droit canon, d'exégèse et de liturgie, aux plus éclairés docteurs de l'Eglise orthodoxe. En 1863, il avait publié dans le *Rousski Viestnik* une étude sur Tischendorf et la Bible du Sinaï. En 1869, il édita une traduction de *l'Imitation* qui est de sa plume et qui passe pour un modèle de pureté et d'élégance. Procureur du saint synode, il fit sur des questions religieuses et théologiques plusieurs études estimées; il travailla aussi personnellement à la correction de la traduction russe des livres du Nouveau Testament.

Lorsqu'il fut nommé au poste de procureur du saint synode, le clergé accueillit sa nomination avec des cris de joie et d'espérance; on comptait sur son activité et son savoir-faire. De fait, il était né pour la charge qu'on l'appelait à remplir. Il le montra bien, trop même, car bientôt l'Eglise russe tout entière, saint synode, archevêques, moines, prêtres, se sentit en tutelle sous un tuteur personnel, impérieux, despote. A lui seul, on peut le dire, M. Pobiédonotzef personnifia pendant ces vingt-cinq années toute l'Eglise russe; il en fut l'oracle et le pontife: pape laïque, autrement autoritaire que le vrai. Il aimait d'ailleurs, a-t-on raconté, à se comparer à Léon XIII, et il se mettait volontiers sur le même pied que ce grand homme d'Eglise.

Le surlendemain de sa démission forcée, un journal indifférent, libre-penseur même, les *Birjévya Viédomosti*, lui consacrait un article d'adieu sous ce titre: *Un vrai révolutionnaire*. C'était pour le comparer à Robespierre guillotinant des milliers d'innocents sous prétexte de ramener en France l'unité et la paix de ses rêves. Pobiédonotzef ne guillotinait pas, mais il exilait, il déportait, il enterrait vivant dans les monastères transformés en cachots. Ceux de Solovetz et de Souzdal en particulier resteront fameux à ce titre. Il était l'ennemi né de toutes les libertés. Ce fut lui qui arrêta en 1881 le projet constitutionnel Loris-Mélikoff à la veille de sa promulgation, et si Nicolas II signa le 17 octobre dernier le manifeste qui sera sa gloire, il ne le fit, s'il faut en croire les journaux, qu'après une longue lutte où la victoire fut longtemps disputée entre le parti rétrograde, que Pobiédonotzef personnifiait avec l'impératrice-mère, et le parti libéral, qu'un grand-duc représentait avec quelques autres personnalités bien connues de la cour.

Antipathique par principe à toute liberté, Pobiédonotzef nourrissait à l'égard de la liberté de la presse une hostilité toute particulière. Les feuilles publiques, il les comparait volontiers à ces filles de mauvaise vie que l'on tolère, mais en les soumettant à la surveillance médicale. Qu'une d'elles s'avisât d'entrer en coquetterie trop ouvertement avec quelque principe libéral, vite en quarantaine! « Celle-là, disait-il, elle est infestée: une suspension temporaire ou la suppression totale, voilà la seule mesure à prendre à son endroit. » Et Pobiédonotzef appliquait sa manière de voir, ministre et conseiller tout-puissant. Depuis, on a pris la liberté qu'il refusait avec tant de désinvolture, et c'est lui, par un juste retour, qui subit en personne les premiers coups de l'arme à deux tranchants si émoussée sous sa main. Sans revenir sur les appréciations qui le concernent et dont on vient de savourer un spécimen, faut-il mentionner qu'un journal satirique le représentait, il n'y a pas longtemps, sous la forme d'un vampire

collé au flanc de la Russie assoupie, pendant qu'un autre transformait ses traits en ceux d'un hideux crapaud empressé de regagner son trou souterrain aux premières lueurs de l'aube? Ainsi vont les choses et tombent les hommes en temps de révolution!

M. Pobiédonotzef a un successeur. Car, avant de réunir son fameux concile dont il fut tant question il y a un an, l'Eglise russe attend sans doute que la révolution soit terminée, et l'on sait en France ce que durent les révolutions. D'ici là, force est bien de vivre sous l'ancien régime. Le nouveau procureur est le prince Obolinski, frère du malheureux gouverneur de Finlande. C'est, paraît-il, un homme libéral et aux idées larges. A un prêtre catholique qui lui demandait sa manière de voir sur le système qui lui vaut d'être procureur, il a répondu peu après sa nomination: « Je ne comprends pas que je puisse me trouver, moi laïque, à la tête de l'Eglise orthodoxe, et je ne conserve pour le moment ma charge qu'avec l'intention bien arrêtée d'arriver à établir un nouvel état de choses plus selon l'ordre. »

Voilà donc un fonctionnaire qui promet, si ses intentions répondent à ses paroles, de prendre juste le contre-pied de son prédécesseur et qui ne rêve pas surtout d'égaler, encore moins de surpasser, les longues années du pontificat laïque de ce dernier.

A. Ratel.

POUR L'HISTOIRE DU CHRISTIANISME EN ORIENT

L'histoire du christianisme dans le bassin de la Méditerranée orientale est chose fort obscure, et l'on ne voit pas où trouver des sources d'information qui permettent d'éclaircir un jour les mystères amoncelés jusqu'au xvi[e] siècle. A partir de cette date, au contraire, nous devrions être mieux renseignés, car nous avons pour nous instruire les relations des missionnaires, les rapports des autorités ecclésiastiques à la Propagande, les dépêches des consuls et des ambassadeurs à leurs gouvernements respectifs, les appels des Orientaux à la charité de l'Occident. Mais ces documents, est-il bien vrai que nous en disposions? Tous, presque tous, se trouvent être d'un accès difficile. Inédits, entassés dans le pêle-mêle des archives, enfouis sous la poussière des bibliothèques, ils restent hors de portée et ne contribuent d'aucune façon à augmenter nos connaissances.

Comment les rendre accessibles et profitables? En les colligeant de droite et de gauche, en consacrant toute une série de volumes à les publier aussi nombreux que possible.

Constituer cette collection, c'est là ce que chacun désirait, mais nul n'osait l'entreprendre. A vrai dire, la tâche avait de quoi rebuter les mieux préparés et les plus vaillants. Il est si difficile de soupçonner tous les coins où se cachent les pièces; si malaisé, quand on les devine, de pénétrer jusqu'à leurs richesses; si ardu, quand on y atteint, de déchiffrer leurs grimoires et de les transcrire!

On ne manquera pas, dans ces conditions, de saluer avec enthousiasme la généreuse initiative que vient de prendre un membre de la Compagnie de Jésus, le R. P. Antoine Rabbath, en lançant son premier volume de *Documents pour servir à l'histoire du christianisme en Orient.*

Attaché à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, directeur du journal arabe *Al-Bachir*, le docte Jésuite réunit toutes les conditions requises pour le succès d'une pareille œuvre. Il connaît les hommes et les choses, les lieux et les races, les Eglises et les Etats dont sa collection va s'occuper. Les langues de l'Orient n'ont aucun secret pour lui, ni celles des Européens qui furent mêlés aux quatre derniers siècles

de vie du christianisme oriental. En outre, les mines les plus riches à exploiter sont précisément les archives de sa propre famille religieuse, car nul n'ignore que, si un grand mouvement eut lieu chez les chrétiens orientaux, dont le résultat fut la constitution des Eglises catholiques de ces régions, le mérite en revient presque uniquement au zèle aussi éclairé que persévérant des missionnaires Jésuites.

Le volume paru, très intéressant d'un bout à l'autre, renferme des morceaux de toute provenance et de toute destination, des pièces très variées au point de vue du temps et du lieu. C'est que l'éditeur, comme il le déclare lui-même, s'est permis de sacrifier pour une fois la marche méthodique de la publication afin de donner au début un spécimen du genre de ses documents. Dans la suite, le dépouillement auquel il s'est livré depuis seize ans et le volumineux dossier qu'il a constitué lui permettront de servir réunis tous les textes relatifs à telle ou telle question, à telle ou telle époque.

Dès à présent, on peut dire que son œuvre s'annonce comme un monument de premier ordre, comme une collection de sources unique, aussi riche pour l'histoire politique de l'Orient que pour son histoire religieuse. Et si, comme on ne saurait en douter, l'auteur ajoute à chaque volume une liste chronologique des documents publiés avec un index complet des noms propres, la collection sera recherchée et mise à profit par tous les travailleurs qui auront à étudier quelque sujet touchant de près ou de loin à l'Orient des derniers siècles.

Ces travailleurs, faut-il le dire, ne rivaliseront peut-être pas tous en science linguistique avec les doctes professeurs de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Et alors, pour leur rendre service, ne serait-il pas bon d'étendre un peu le cercle des traductions? Personnellement, assez ami des textes originaux, je ne m'en sens pas moins très porté, et pour cause, vers ceux d'entre eux qui s'accompagnent d'une traduction fidèle. Que voulez-vous, je l'avoue à ma confusion, mais l'arabe ne me dit rien, qu'il soit ou non en karchouni.

A ce premier vœu, j'en ajouterai un second, d'importance plus considérable. Dieu veuille, oserai-je dire, que le R. P. Rabbath puisse mettre au grand jour de la publicité tous les trésors qu'il a découverts dans la nuit des archives! Sans doute, comme nous le confie sa préface, il faut de la prudence: telle pièce est d'une nature tout intime; telle autre apprécie les personnes et les institutions avec une franchise déconcertante. Rien de plus vrai. Et il est vrai aussi que la susceptibilité dépasse toutes bornes, la susceptibilité maladive dont souffrent les diverses races orientales, celle-là surtout qui, sortie de terre avec le monothélisme, eut du moins le mérite de recevoir la première une greffe catholique et de fleurir dès lors « comme une rose au milieu des épines ». Malgré tout, il est dur de penser que, pour une question de chauvinisme mal entendu, le silence doive continuer des siècles durant à peser sur la vérité, pierre immuable à l'entrée du sépulcre où Lazare attend, pour sortir, que l'on prononce enfin trois mots libérateurs.

Ces mots, si le R. P. Rabbath n'est point libre de les prononcer encore, ce ne sera pas, je le sais, pour de vulgaires motifs. Son origine le fait étranger aux deux camps rivaux qui tiennent la principale place dans la Syrie catholique. Son caractère le met au-dessus des aveuglantes petites sympathies personnelles qui dansent devant les yeux des prêtres occidentaux bombardés, en passant, tantôt chorévêques et tantôt vicaires généraux honoraires du patriarcat d'Antioche. Et donc, s'il persiste à penser que « toutes les vérités, en Orient plus que partout ailleurs, ne sont pas toujours bonnes à dire », il faudra chercher la cause unique de son silence dans l'intention bien arrêtée de tout sacrifier au désir d'un plus grand bien et aux intérêts supérieurs de la charité chrétienne. Dans ce cas, tout en m'incli-

nant, je m'obstinerai du moins à prier l'auteur de nous donner le plus possible, ne serait-ce que pour amener peu à peu l'Orient à ne plus tant s'effaroucher de la vérité dure.

Je termine en souhaitant à l'entreprise du R. P. Rabbath tout le succès qu'elle mérite et en affirmant sans crainte d'erreur qu'il n'est aucun groupe scientifique ou religieux qui ne soit intéressé à la voir mener à bonne fin.

On peut souscrire soit à Paris, soit à Leipzig, soit à Londres:

A Paris, chez A. Picard et fils, 82, rue Bonaparte.

A Leipzig, chez Otto Harrassovitz.

A Londres, chez Luzac et Co., 46, Great Russell St. W. C. G. Bartas.

BIBLIOGRAPHIE

D. M. Brancoff : *La Macédoine et sa population chrétienne*. Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1905, 270 pages, 2 cartes ethnographiques en couleur.

Il y a Macédoine et Macédoine : celle de la géographie n'est pas plus celle de l'administration turque que celle des aspirations helléniques. Les Bulgares, qui n'entendent pas être dupes des politiques rivales en s'arrêtant à des lignes imaginaires tracées à travers les plaines, mais qui ne veulent pas d'autre part manquer de respect envers la nature en bondissant par-dessus les montagnes, les Bulgares se prononcent pour une Macédoine conforme à la géographie. M. Brancoff, leur porte-parole, le prouve de façon péremptoire en mettant sous les yeux, d'abord la réalité physique du pays, ensuite le témoignage désintéressé des géographes venus avant l'ouverture du conflit actuel. Cela fait, il passe à l'ensemble de la population macédonienne pour donner une idée générale de ses variétés et de sa répartition au triple point de vue de la géographie, de l'administration et de l'hellénisme. Après quoi, il fait un bref exposé de la situation scolaire, situation si favorable aux Grecs avant la fondation de l'exarchat, mais si changée aujourd'hui, malgré l'attitude persécutrice que les autorités ottomanes observent depuis de si longues années vis-à-vis des Bulgares.

Ces observations sur le sol, la population et les écoles remplissent à peine 80 pages. M. Brancoff les a mises là comme une introduction nécessaire à ses tableaux statistiques, car le fond de son œuvre est bien la statistique de la population et des écoles chrétiennes de Macédoine. Il prend cette province telle que l'a délimitée la géographie, il la prend aussi telle que la voudrait l'hellénisme, et là, caza par caza, localité par localité, il dénombre les forces chrétiennes en présence. C'est de la minutie, direz-vous. L'auteur n'a pas craint ce reproche et il a eu raison. Sa méthode nous vaut de connaître nominativement jusqu'au moindre village de Macédoine. En outre, et ceci est le but visé, elle offre une prise au contrôle en remplaçant les totaux lancés en l'air par des chiffres détaillés affectant tel et tel district, tel et tel hameau.

D'après M. Brancoff, comme population chrétienne, la Macédoine géographique compte 1 172 136 Bulgares répartis en 897 160 exarchistes, 216 969 grécisants, 52 672 serbisants, 2 432 catholiques et 2 388 protestants, contre 190 047 Grecs, 63 895 Valaques, 12 006 Albanais et 12 604 Tsiganes. Que ces chiffres soient l'exactitude même, mon Dieu, je ne l'affirmerais pas. Belgrade trouvera peut-être inacceptable que tout Macédonien vivant au sud-est du Char-Dagh soit nécessairement un Bulgare serbisant et pas un Serbe. Bucarest, de son côté, dira sans doute que le classement ethnique des orthodoxes patriarchistes fait la part bien maigre aux Valaques. Et moi je demanderai à l'auteur s'il est bien sûr que le nombre des Bulgares macédoniens unis à Rome se borne aux 2 432 individus indiqués. Malgré tout, je ne puis que féliciter M. Brancoff. Si le patriotisme lui a inspiré parfois des attributions un peu contestables, du moins ces informations reposent-elles sur une enquête sérieuse et ses grandes pages de chiffres ont-elles réclamé d'autres fatigues qu'un simple effort d'imagination. Aussi bien, il n'y a que le parti pris qui puisse faire nier la supériorité numérique

des Bulgares en Macédoine. Pour me prononcer aujourd'hui en sa faveur, tout autre moyen d'information faisant défaut, il me suffirait de connaître l'attachement au sol de cette race et de savoir par les vieux documents byzantins que ses colons avaient, dès le moyen âge, achevé la conquête agricole de tout le pays.

A. JOALTHÉ.

EDOUARD DRIAULT : *La question d'Orient, depuis ses origines jusqu'à nos jours*. Préface de M. GABRIEL MONOD, membre de l'Institut. Paris, F. Alcan, 1905, in-8°, 3e édition. Prix : 7 francs.

A la prendre dans ses origines lointaines, la question d'Orient prend naissance avec la retraite de l'Islam en Europe et en Asie de part et d'autre du Bosphore et des Dardanelles. Son histoire est proprement l'histoire des progrès des nations voisines au détriment des peuples musulmans.

Longtemps on a restreint le nom de question d'Orient aux relations du seul empire ottoman avec les Etats chrétiens d'Europe. Il ne saurait en être de même aujourd'hui que les problèmes se sont compliqués et que les historiens modernes en ont fait ressortir les rapports avec d'autres problèmes d'un intérêt quasi-mondial.

C'est ainsi que M. Driault a senti le besoin d'étendre considérablement la portée de cette expression et de comprendre dans la question d'Orient l'ensemble des relations de l'Islam avec le monde chrétien à travers les siècles. Et, le premier, il nous a donné, dans un ouvrage déjà parvenu à la troisième édition, un exposé clair et précis de la fameuse question ainsi entendue.

Les empires turcs fondés au commencement des temps modernes eurent leur apogée aux XVe et XVIe siècles. Parmi eux, les plus puissants, l'empire ottoman et l'empire des grands Mongols, turcs en dépit de leur nom, ne jetèrent ni l'un ni l'autre de profondes racines dans le sol conquis. Incapables d'organisation politique, d'aménagement économique, les Turcs ne fondèrent rien; leur rôle dans l'histoire de la civilisation est nul. Nés pour le mal, la guerre et le pillage, ils étaient condamnés pour cela à disparaître. Aussi, après une grandeur éphémère, dès le XVIIe siècle leur décadence s'accentue. Elle fut si manifeste que les puissances européennes s'approchèrent aussitôt pour le partage des dépouilles de « l'homme malade ». C'est, en Asie d'abord, la marche triomphale des Anglais et des Russes; c'est, en Afrique, la grande croisade contre les empires musulmans; enfin, en Europe, c'est la renaissance des nationalités. La Hongrie, la Crimée au XVIIIe siècle, la Grèce, la Serbie, le Monténégro, la Roumanie, la Bulgarie et la Roumélie orientale au XIXe siècle, s'affranchissent successivement de la domination du sultan; lui-même s'enferme dans Constantinople où il ne reste que « parce qu'on ne sait par qui le remplacer et que ses folies criminelles n'ont pas encore lassé la patience des grandes puissances ».

Dès lors furent fixés les trois termes de la question d'Orient : le Pamir, « toit du monde », le Nil et la Mer Rouge, Constantinople et les détroits, « deux traits d'union entre l'Europe et l'Asie ». Or le sultan tient directement ou indirectement ces deux routes et ainsi porte tout le poids de cette poussée de l'Europe vers l'Est lointain. Pour y résister il a ses moyens à lui : le mensonge à l'endroit des puissances, le meurtre des chrétiens pour répondre aux plaintes de ses sujets pillés. Il est vrai que les massacres ont eu pour contre-coup les démembrements successifs de l'empire. Seul le massacre des Arméniens attend encore une vengeance de ce genre. C'est que depuis le traité de Berlin l'entente européenne à sauvegarder l'intégrité de l'empire ottoman est si parfaite qu'aucune puissance n'ose ni ne peut agir, tant les intérêts des puissances sont contradictoires. Le sultan, lui, en profite naturellement.

En dehors de ce qu'on peut appeler le recul de l'Islam, M. Driault a de longues et de belles pages sur le rôle prépondérant de la France en Orient. L'entente européenne avec son principe fameux : intégrité de l'empire ottoman, et la politique de la réforme de l'empire ottoman sont son œuvre. Sans doute le Tanzimat ou tradition réformatrice a complètement échoué. Mais cela prouve seulement que les Turcs ne sont pas susceptibles des transformations désirables. Quant à la formule de l'intégrité de l'empire ottoman, elle a eu, entre autres avantages, celui d'empêcher ou du moins de retarder un démembrement auquel nous serions, dit-on, les seuls à ne pas prendre part. Toutefois, elle n'a pas empêché l'Europe de proclamer l'autonomie de la Crète, de préparer celle de la Macédoine, cet autre nœud de la question d'Orient, etc. Comment nier, après de telles contradictions, que « la destruction de l'empire ottoman se présente comme un indéniable fait historique né au XVIIIe siècle, grandi depuis,

irrésistible, capable désormais d'emporter toute réaction, fatal ». Et qu'il est juste de définir la question d'Orient le problème de la destruction de l'empire ottoman!

M. Driault ferme son livre sur l'espérance que l'alliance franco-russe donnera à la question d'Orient une solution conforme aux intérêts de l'humanité et à ceux de la France. « Mais, dit avec raison M. Gabriel Monod, si l'espérance est douce, l'illusion est dangereuse. L'Orient est le pays des mirages. » Il y a sans doute des points de la question d'Orient que l'alliance franco-russe pourra résoudre. Ce serait peut-être le cas pour l'Egypte, la Crète et l'Arménie. Par contre, on ne voit pas, et M. Gabriel Monod lui-même se demande « comment il lui serait possible, à cette alliance, d'arriver à des vues communes en prévision du partage de l'empire ottoman ».

Mais l'excellent volume de M. Driault présente trop de faits pour qu'il soit possible de les citer tous ici. Rien de ce qui a trait de près ou de loin à la question d'Orient n'a été passé sous silence. Et même on voudrait souvent des pages moins bourrées, ou du moins un plus ample développement. Néanmoins nous n'avons rien de comparable à cet ouvrage d'ensemble sur la fameuse question, travail supérieurement conçu et non moins bien exécuté.

CH. ROMMELAERE.

PAUL ALLARD : *Dix leçons sur le martyre* données à l'Institut catholique de Paris (février-avril 1905). Préface de Mgr Péchenard, recteur de l'Institut catholique. Paris, V. Lecoffre, 1906, in-12, XXXI-371 pages. Prix 3 fr. 50.

« M. Paul Allard est trop avantageusement connu dans le monde savant pour qu'il soit nécessaire de faire son éloge », dit avec raison dans la préface Mgr Péchenard. Il sera plus utile d'analyser avec quelque détail son nouvel ouvrage en suivant l'ordre des dix leçons.

I. — *L'expansion du christianisme dans l'empire romain*. On constate que le christianisme est devenu presque tout de suite universel. A la mort de saint Paul, la nouvelle doctrine était répandue dans les trois grandes péninsules du bassin de la Méditerranée : Asie Mineure, Grèce et Italie. A partir du IIe siècle, Rome est le centre de l'évangélisation de l'Occident. De l'aveu de M. Harnack, il y avait dès lors en Italie une centaine d'évêques. Les missionnaires romains se rendirent dans les Gaules, où le christianisme avait été depuis longtemps importé d'Orient. En ce même siècle, l'Espagne est évangélisée à la fois, semble-t-il, par des chrétiens orientaux et par des missionnaires romains. Les deux Germanies annexées à l'empire possèdent des églises dès le IIe siècle, et Tertullien assure qu'il y avait, à la même époque, des chrétiens en Calédonie, c'est-à-dire en Angleterre.

II. — *L'expansion du christianisme hors de l'empire romain. La vie intense de l'Eglise primitive.* Dès le IIe siècle et surtout au cours du IIIe, les frontières du christianisme s'étendent considérablement au delà des frontières du monde romain. Cependant en Europe la foi ne dépassa guère les bornes de l'empire ; de même dans l'Afrique occidentale elle fut arrêtée par la double barrière de l'Atlas et du désert. D'Egypte, au contraire, le christianisme est monté en Ethiopie ; il a même franchi la mer Rouge pour passer dans les villes du Yémen, région qu'Eusèbe appelle les Indes. Il a débordé d'Asie Mineure sur les côtes septentrionales de la mer Noire, et surtout dans la Grande Arménie avec saint Grégoire l'Illuminateur. Mais c'est vers l'Est, dans l'Osrhoène, la Mésopotamie et la Perse, que se portent principalement, dès le milieu du IIe siècle, les conquêtes de la foi. La vie intense de l'Eglise primitive se révèle à nous par les centres d'études d'Alexandrie, d'Antioche, de Césarée de Palestine et de Césarée de Cappadoce, par l'influence extraordinaire de Carthage sur les Eglises d'Afrique, et celle de Rome sur les Eglises du monde entier. Nous constatons une grande activité épistolaire et charitable à travers tout l'empire chrétien. Enfin la fréquence des assemblées conciliaires est un indice non moins caractéristique de l'activité du christianisme aux trois premiers siècles. Ce serait donc une erreur grossière de prêter au christianisme primitif les allures d'une Société secrète. En réalité, c'est d'un milieu de vie intense que sont sortis les martyrs.

III. — *La législation persécutrice.* « De Néron à Constantin les années de persécution et les années de repos se balancent pour l'Eglise d'une manière à peu près égale. » Mais la situation juridique des chrétiens ne fut pas la même pendant les trois premiers siècles. Aux deux premiers depuis Néron, ou au moins depuis Domitien, la proscription fut partout l'état normal des fidèles du Christ, car il devait exister une loi initiale antérieure aux rescrits de Marc-Aurèle, d'Hadrien et de Trajan, qui défendait d'être chrétien. Au IIIe siècle, la paix

semble plutôt l'état normal. Les persécutions sont déchainées par des édits spéciaux des empereurs qui tombent presque toujours à la mort de leurs auteurs. Ce qu'on cherche avant tout, principalement sous Dèce, c'est de faire des apostats. Enfin, pendant les douze premières années du IVe siècle, les chrétiens paraissent devenir la principale préoccupation des maitres de l'empire, Ils se mettent à multiplier les ordonnances, et, voyant le nombre des chrétiens à peu près égal à celui des païens, ils cherchent à en faire périr le plus grand nombre possible. Il faut attendre 312 pour que Maximin Daïa fasse succéder à la violence la dissimulation et la ruse.

IV. — *Les causes des persécutions. Le nombre des martyrs.* M. Paul Allard signale trois causes principales des persécutions : le préjugé populaire (reproches d'athéisme, de haine du genre humain et d'immoralité monstrueuse), le préjugé des hommes d'Etat (les chrétiens auraient été un danger pour l'empire), enfin les passions mesquines des souverains (aversion pour leurs prédécesseurs pacifiques, attachement aux pratiques superstitieuses, etc.). Sur le nombre des martyrs, il rejette, comme de juste, certains chiffres évidemment trop faibles de M. Harnack et s'en tient à cette conclusion vraiment scientifique : « La thèse du grand nombre des martyrs est l'exacte traduction de la vérité historique. » Quant au chiffre approximatif, « Dieu seul le connaît ».

V. — *Les diverses conditions sociales des martyrs.* Loin d'être, à l'origine, une religion démocratique, le christianisme s'adressa dès le début à toutes les classes de la société. Il recruta toujours des adhérents et des martyrs aussi bien parmi les riches que parmi les pauvres, aussi bien parmi les savants que parmi les ignorants. Toutes les classes de la société sont abondamment représentées dans la nouvelle religion : esclaves, affranchis riches ou besogneux, gens d'affaires de la classe moyenne, soldats, aristocrates, hommes d'études de toutes sortes. A tous, l'Evangile apporte la paix de l'esprit et du cœur.

VI. — *Les épreuves morales des martyrs.* Elles furent nombreuses : sacrifice des affections familiales, d'une brillante carrière, d'une fortune opulente ; tortures continuelles de la conscience résultant, surtout pour les hommes publics, du mélange inextricable des obligations religieuses païennes avec la vie civile ; traitements ignominieux infligés aux vierges chrétiennes.

VII. — *Les procès des martyrs.* M. Paul Allard a heureusement reconstitué tout le mécanisme de cette procédure étrange dont il fait une très intéressante description. Point d'autre accusation que le fait d'être chrétien, pas de témoins, pas d'avocat, tous les considérants du jugement résumés dans la constatation que l'accusé refuse d'apostasier, l'arbitraire et le caprice du juge souvent substitués à la loi : tels sont les traits principaux de la procédure employée contre les martyrs.

VIII. — *Les supplices des martyrs.* Bannissement, déportation, travaux forcés parfois précédés de la mutilation de quelque membre, voilà pour les peines qui n'entrainaient pas ordinairement l'effusion du sang. En ce qui regarde la peine de mort, les martyrs sont condamnés, non seulement à la décapitation, le moins infamant des supplices, mais encore et très souvent à des châtiments plus cruels et plus ignominieux : exposition aux bêtes, peine du feu, crucifiement, noyade, lapidation, écartèlement, strangulation, huile bouillante, plomb fondu, etc. On sait que ces exécutions étaient assez ordinairement accompagnées de raffinements barbares inventés par la cruauté des juges et des bourreaux.

IX. — *La valeur du témoignage des martyrs.* Cette valeur a été contestée de nos jours, même par un écrivain impartial, M. Gaston Boissier, *la Fin du paganisme*, t. Ier, p. 403, sous prétexte que l'hérésie aurait eu, elle aussi, ses martyrs. Il faut pourtant observer que le vrai martyr est le témoin, non d'une opinion nouvelle, mais d'un *fait*. Il atteste le fait chrétien ou évangélique transmis par la tradition qui relie les martyrs du IIe et du IIIe siècle aux témoins directs de la vie, de la doctrine et des miracles de Jésus-Christ. A nos martyrs seuls s'applique le mot de Pascal : « Je crois volontiers les *histoires* dont les témoins se font égorger. » Au surplus, le témoignage rendu à la vérité par les vrais fidèles se distingua toujours de celui des hérétiques par la constance des principes et une parfaite modération.

X. — *Les honneurs rendus aux martyrs.* Dès les premiers siècles les tombeaux des martyrs sont des buts de pèlerinage et leurs reliques deviennent l'objet d'un culte public. C'est ce que nous attestent surtout les catacombes romaines. Aussi l'Eglise se montra toujours sévère dans l'attribution du titre glorieux de martyr.

Telle est, en résumé, la substance du nou-

veau livre de M. Paul Allard. Le lecteur retrouvera dans ces pages les qualités maitresses du savant historien : la noblesse et la clarté de l'exposition et la sûreté des faits allégués. Il faut y joindre l'intérêt de maintes questions générales que l'auteur a traitées en passant.

L. Dressaire.

Mgr P. Batiffol : *Etudes d'histoire et de théologie positive. Deuxième série. L'Eucharistie : La présence réelle et la transsubstantiation.* Paris, V. Lecoffre, 1905, in-12, 388 pages. Prix : 3 fr. 50.

Dans cette deuxième série de ses *Etudes d'histoire et de théologie positive*, Mgr Batiffol reste fidèle à la méthode appliquée aux *Origines de la Pénitence*, c'est-à-dire à la méthode historique la plus rigoureuse. Situer les textes à leur date et dans leur milieu, ne leur faire dire que ce qu'ils disent, les grouper selon leurs affinités, montrer ainsi l'évolution du dogme : voilà le but qu'il se propose et qu'il ne perd jamais de vue. Il déploie à ce travail ardu, mais fécond, les qualités maitresses que tout le monde lui connait : netteté de la pensée et du style, aisance de virtuose se jouant dans le maquis de la critique textuelle, lumineux esprit de synthèse. Aussi sommes-nous en présence d'une œuvre bien française, qui n'a rien à envier aux travaux de même genre de nos voisins d'outre-Rhin. Mais tout comme l'étude *sur l'Arcane et les Origines de la Pénitence*, nous croyons que le présent ouvrage est de nature à soulever plus d'une controverse. Pour nous, avec une bienveillante franchise nous allons formuler quelques critiques, heureux si nous pouvons contribuer en quelque chose à rendre parfait un livre d'un intérêt si capital pour la foi catholique.

Le premier chapitre, c'est-à-dire un bon tiers de l'ouvrage, est consacré à l'exégèse des textes du Nouveau Testament relatifs à l'Eucharistie, exégèse qui est suivie de la critique des théories rationalistes les plus récentes et de l'étude de la *Didaché* et des épitres ignatiennes. Nous sommes ici amenés à faire quelques réserves sur l'interprétation de certains passages. Les mots : *J'ai appris du Seigneur*, παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου (*I Cor.* xi, 23), ne doivent point s'entendre, nous dit l'auteur, d'une révélation que saint Paul aurait reçue du Seigneur : « Paul a reçu des paroles qui viennent du Seigneur par l'intermédiaire de la catéchèse commune » (P. 5 et 6.) Mais alors, pourquoi l'Apôtre affirme-t-il (*Gal.* i, 11, 12) avoir reçu son évangile, sa doctrine, non d'un homme, mais δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ? Les *historiens* dont parle l'auteur ,et au nombre desquels il se compte, n'ont peut-être pas assez songé à cela.

Nous ne pouvons admettre non plus l'explication donnée des expressions « être responsable du corps et du sang du Seigneur », « discerner le corps du Seigneur ». (*I Cor.* xi, 27-29.) D'après Mgr Batiffol, « être responsable du corps et du sang du Seigneur, c'est être dans le cas d'un homme à qui Dieu réclame le corps ou le sang d'un autre homme supposé sa victime..... Qui discerne le corps reconnait ce qu'est l'Eucharistie par rapport à la croix..... Ne disons pas que saint Paul discerne le corps substantiellement présent sous le voile des apparences du pain : pareille affirmation n'est pas *dans la perspective actuelle de Paul* ». (P. 11 et 12.) Sur quoi se base-t-on pour borner ainsi les horizons de la foi de saint Paul : l'exégèse de tout le passage donnerait à croire que saint Paul ne se doutait pas de la présence réelle. On souhaiterait quelque explication capable de faire disparaitre cette pénible impression.

Dans la péricope, *I Cor.* x, 14-21, on donne à l'idée exprimée par κοινωνός, κοινωνία exactement le même sens, qu'elle s'applique au sang du Christ, à l'autel des Juifs ou aux démons, et l'on accuse le P. Cornély de solliciter les textes en faisant exprimer à κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ une participation plus étroite que celle qui, par l'idolothyte, associe le païen au démon. Nous croyons que le P. Cornély a raison, et que, dans l'idée de saint Paul, le chrétien mange réellement et non en figure la chair, et qu'il boit le sang de la Victime immolée sur la croix, justement parce que, tout à l'heure, l'apôtre va dire que celui qui mange le pain et boit la coupe du Seigneur indignement sera responsable du corps et du sang du Seigneur (*I Cor.* xi, 27).

Je ne sais si tout le monde admet deux sources, la source paulinienne et la source judéo-chrétienne, dans les deux passages des Actes (ii, 42 et ii, 46-47). En tout cas, on se sent un peu choqué, après qu'on a vu (p. 33) que les passages en question se rapportaient à l'Eucharistie, de lire les phrases suivantes : « Cette fraction du pain est une observance privée, une sorte de rappel intime du Christ, un acte de piété domestique qui ne se *distinguera bien souvent de la fraction familière du pain à table que par l'intention directrice*..... A

mesure que l'on comprendra davantage le sens religieux profond de la fraction eucharistique du pain, toute trace de familiarité primitive disparaîtra. » (P. 38.) Si la fraction du pain ne se distingue d'un repas ordinaire que par *l'intention directrice*, si ce n'est que peu à peu que le *sens profond* de ce *rite est compris*, on se demande anxieusement en quoi consistait la foi des premiers chrétiens à l'Eucharistie.

L'auteur a une façon un peu sommaire de concilier les synoptiques avec saint Jean dans le récit de l'institution de la Cène et de la mort du Sauveur: « Des nombreuses combinaisons qui ont été élaborées pour résoudre *cette contradiction*, celle qui dénie à la Cène *tout caractère pascal* nous semble, à mesure que nous y réfléchissons davantage, la plus vraisemblable. Mais elle ne va pas sans *une interprétation un peu violente* des synoptiques. » (P. 41.) Je crois que cette interprétation des synoptiques est non seulement un peu violente, mais absolument inacceptable pour quiconque admet l'inerrance de la Bible. Il ne suffit pas de dire (p. 42): « La contradiction ainsi ne serait pas seulement entre les synoptiques et saint Jean et saint Paul; elle serait dans le texte même des synoptiques, au moins Marc et Mathieu. On entrevoit par là une distinction à faire dans les sources de Marc et de Mathieu: la source du récit de la Cène ne serait pas la même que la source du récit de la préparation de la Cène; et cette dernière, si elle est unique, aurait été troublée par une confusion encore aujourd'hui reconnaissable. » Les sources interviennent ici comme le *Deus ex machinâ*, sans apporter du reste de dénouement acceptable. Mgr Batiffol s'est ici laissé prendre à la fantaisie favorite des critiques: inventer des sources, tout comme les vieux scolastiques ne résistaient pas au plaisir d'inventer de nouvelles distinctions. Quant aux fameux *Kiddûsch*, il ne peut rien résoudre non plus, et l'auteur est prêt à l'avouer sans trop de peine.

On lit à la page 152: « La pensée de saint Justin est loin d'être arrêtée, et l'on peut regretter que le texte de Malachie (I, 10-11), *qui, au propre, sinon au figuré, n'a pas trait à l'Eucharistie*, soit introduit ainsi dans la doctrine en formation ». On désirerait connaître au moins par une note sur quelles raisons se base l'auteur pour rejeter l'interprétation adoptée par les Pères, les théologiens et le concile de Trente lui-même (Sess. XXII, cap. I).

L'étude de la tradition patristique part de saint Justin pour s'arrêter à la controverse provoquée par Bérenger au XIe siècle. Elle est divisée en quatre chapitres qui, dans la pensée de l'auteur, marquent comme autant d'étapes de l'évolution du dogme eucharistique. I. *Le réalisme au second siècle:* saint Irénée, saint Justin, Abercius, les Gnostiques. II. *Premières théories du Réalisme:* Clément d'Alexandrie, Origène, etc.; saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem; *Les Africains:* Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin. III. *Elaboration de la notion de conversion*. Chez les Grecs: saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret; chez les Latins: Saint Ambroise, le *De Sacramentis*, saint Léon. IV. *Conversion et transsubstantiation*. Chez les Grecs: l'Aréopagite, le *De duabus naturis* du pape Gélase, Léonce de Byzance, saint Jean Damascène; chez les Latins: le courant augustinien et le courant ambrosien, Scot Erigène, le Stercoranisme, Ratramne et Paschase Radbert, Bérenger. Dans cette seconde partie, il nous semble que l'auteur, ayant comme fixé d'avance dans sa pensée que telle notion ne pouvait apparaître avant telle époque, a été amené à atténuer un peu systématiquement la portée de certains textes patristiques. Les remarques que nous avons à faire à ce sujet se rapportent, soit à la transsubstantiation, soit à l'identité du corps historique et du corps eucharistique de Notre-Seigneur.

Dans le texte d'Origène cité à la note 3 de la page 196: Τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ, Mgr Batiffol n'admet pas que τὸ ὑλικὸν puisse jamais faire songer à l'apparence de la matière. Nous croyons que si, et, à moins d'admettre qu'un grand nombre de Pères n'ont pas eu la moindre idée de la conversion miraculeuse opérée dans l'Eucharistie, il faut dire aussi que les mots: pain, matière du pain (après la consécration), figure, symbole, type, antitype du corps et du sang du Seigneur, étaient, dans la pensée des Pères, synonymes de ce que nous appelons maintenant les accidents, bien qu'ils n'en eussent point une idée aussi claire que nous.

A la page 217, on reconnaît que le langage de saint Cyrille de Jérusalem implique la transsubstantiation: « Mais, ajoute-t-on aussitôt, Cyrille est-il allé jusqu'à s'expliciter ce terme que nous découvrons comme la suite nécessaire des prémisses par lui posées? C'est ce que l'historien ne saurait dire. » Entendons-nous: saint Cyrille n'emploie pas le terme

même de transsubstantiation, mais la μεταβολή dont il parle équivaut pour le sens à notre transsubstantiation : « Sois convaincu, dit Cyrille, que le pain qui parait n'est pas pain, bien que le goût t'en donne l'impression. » Que veut-on de plus clair?

Peu de Pères ont parlé de la transsubstantiation en termes aussi précis que saint Grégoire de Nysse. Mgr Batiffol cherche à nous en faire douter : « Dans l'Eucharistie, le pain cesse-t-il d'être? Saint Grégoire de Nysse ne l'affirme pas catégoriquement. Que sera ce corps nouveau du Christ, ce corps qui n'existait pas? Ne sera-t-il pas un corps virtuel? Si hardie que puisse sembler notre induction, on peut dire qu'elle n'est pas étrangère à la pensée de saint Grégoire. » (P. 265.) Après avoir lu attentivement le passage de la grande catéchèse où saint Grégoire développe sa théorie (MIGNE, *P. G.*, t. XLV, col. 93 et suiv.), nous avouons y avoir trouvé autre chose. Le saint docteur établit une comparaison entre la façon dont le pain se changeait au corps du Verbe pendant sa vie mortelle et la façon dont il se change en ce même corps dans l'Eucharistie, et il marque la différence de ces deux transformations substantielles en disant : « Ὁ ἄρτος ἁγιάζεται διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως καὶ πόσεως προϊὼν εἰς τὸ σῶμα τοῦ Λόγου, ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα τοῦ Λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ Λόγου ὅτι· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. » Dans l'Eucharistie, il n'y a pas assimilation par digestion : προϊὼν εἰς τὸ σῶμα, mais changement, conversion, μεταποιούμενος par la vertu de la parole de Dieu et de l'épiclèse. Saint Grégoire identifie clairement le corps historique et le corps eucharistique du Sauveur; il s'agit bien dans les deux cas du même corps du Verbe. D'ailleurs, pour qu'il ne reste pas le moindre doute là-dessus, il a déjà dit (col. 93) : « τὸ θανατισθὲν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ σῶμα, ἐν τῷ ἡμετέρῳ γενόμενον, ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν. » Le P. Billot, dans sa théorie de la transsubstantiation, parle à peu près comme saint Grégoire de Nysse quand il dit que ce qu'il y a d'entité dans le pain est changé en la substance du corps du Seigneur (Cf. TANQUEREY, *Syn. theol.*, II, p. 342).

A la page 275, on a parfaitement raison de signaler le contresens fait par Franzelin sur le texte de saint Jean Chrysostome (*P. G.*, t. XLIX, p. 345) : « Μὴ ὅτι ἄρτος ἐστὶν ἴδῃς, μηδ' ὅτι οἶνός ἐστι νομίσῃς..... » Mais ces premiers mots eux-mêmes n'expriment-ils pas ce que l'auteur avoue (p. 273) ne pouvoir découvrir dans saint Jean Chrysostome : la disparition du pain et du vin? Pour éluder l'objection, il nous prie de remarquer que Chrysostome dit : μὴ ὅτι ἄρτος ἐστίν et non pas : μὴ ὅτι ἄρτος φαίνεται « nuance assez sensible, surtout pour qui voudrait lire dans ce texte que le pain n'est qu'une apparence ». En effet, saint Jean Chrysostome ne pouvait dire en aucune façon : μὴ ὅτι ἄρτος φαίνεται, car alors le sens serait : « Ne vois pas que cela paraît du pain, ne crois pas que cela paraît du vin. » Ainsi le verbe φαίνεται, qui, dans la pensée de l'auteur, devrait être à la place de ἐστί pour faire dire au texte que le pain n'est qu'une apparence, nierait justement cette apparence. Or, personne n'a jamais nié que dans l'Eucharistie le pain et le vin conservent leurs apparences.

D'après saint Cyrille d'Alexandrie : « Nous recevons la chair sacrée et le précieux sang ὡς ἐν ἄρτῳ καὶ οἴνῳ. Est-ce donc que pour Cyrille le pain et le vin est une pure apparence? Est-ce donc que la substance du pain et du vin cesse d'être? C'est la conséquence qu'il convient logiquement de tirer des expressions de Cyrille..... Mais a-t-il poussé lui-même son analyse jusque-là? Sa dialectique n'évolue pas dans cette direction ». Encore une fois, pourquoi cette sourdine, si les expressions de saint Cyrille aboutissent à affirmer équivalemment la transsubstantiation? Ce sont là scrupules de critique nullement motivés.

La même préoccupation d'atténuer se remarque relativement à l'identité du corps historique et du corps eucharistique du Seigneur. Saint Augustin n'aurait pas songé à cette identité (p. 242). Et cependant il a dit : ***In ipsâ carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem illam carnem manducat nisi prius adoraverit.*** Comme le fait remarquer le P. Portalié (*Dictionnaire* de Vacant, t. Ier, col. 2 419), dans cette phrase il s'agit toujours de la même chair. C'est la même qui a marché ici-bas et qui nous est donnée à manger dans l'Eucharistie.

Passons à saint Ambroise : « Est-ce le corps historique du Christ qui est dans l'Eucharistie? Ambroise, avouons-le, ne s'en explique pas clairement. » (P. 296.) Mais qu'y a-t-il de plus clair que ce passage, cité par l'auteur lui-même (p. 295) : *Hoc quod conficimus corpus ex virgine est?* Il est vrai qu'à la page 368 on nous dira qu'Ambroise a indiqué cette identité. C'est en effet sur saint Ambroise que Paschase Radbert appuiera plus tard ses affirmations si caté-

goriques. Pourquoi encore émettre des doutes dans le genre de celui-ci : « Je n'oserais pas prendre trop à la lettre l'identification que fait si manifestement Chrysostome du corps eucharistique et du corps historique du Christ. » (P. 272.)

Terminons par deux petites remarques de détail. Il nous semble apercevoir une petite contradiction entre la note 3 de la page 362 (« M. Naegle se refuse à reconnaître chez Ratramne une conversion substantielle ») et la note 1 de la page 365 (« Il est impossible de souscrire aux conclusions de M. Naegle qui croit découvrir chez Ratramne la distinction de la substance et de l'accident et la théorie de la conversion substantielle »). De même, à la page 360, on nous dit : « Ratramne est au fond un augustinien, et l'interprétation qu'il donne de la pensée de saint Augustin est une confirmation, nous semble-t-il, de celle que nous avons nous-même présentée. » Puis, à la page 362 et à la page 364, on est un peu surpris d'apprendre que Ratramne a mal compris certains textes de saint Augustin, qu'il n'a pas saisi sa pensée fondamentale.

Mais assez de critiques pour un ouvrage d'une si haute valeur qui ne peut contribuer qu'à affermir chez le lecteur catholique sa foi au plus incompréhensible et au plus consolant des mystères. On se sent vraiment fort dans sa conviction quand on constate par des textes bien authentiques passés au crible de la critique la plus scrupuleuse que toutes les générations chrétiennes depuis Jésus-Christ ont cru ce que nous croyons.

M. JUGIE.

I. BIANU, *Despre introducerea limbii Românești in biserica Românilor.* Bucarest, 1904, 58 pages in-4°. Prix : 0 fr. 60.

Cette dissertation sur l'introduction de la langue roumaine dans l'Eglise roumaine est le discours prononcé par M. I. Bianu, le 21 mars 1904, lors de sa réception à l'Académie de Bucarest. Ce sujet a été traité dans les *Echos d'Orient* t. IV, p. 200 seq. M. I. Bianu, grâce surtout à sa parfaite connaissance de la bibliographie roumaine, le traite à son tour de la façon à la fois la plus complète et la plus intéressante.

R. BOUSQUET.

U. GAISSER, *I canti ecclesiastici italo-greci.* Rome, Desclée, Lefebvre et Cie, 1905, 18 pages in-8°. Extrait de la *Rassegna gregoriana.*

On sait que l'Italie méridionale possède encore un groupe compact de communautés catholiques de rite grec. Leur musique d'église n'est pas écrite, mais se transmet oralement. Le R. P. Dom Gaïsser a pensé avec raison que l'étude de ces chants italo-grecs pourrait jeter quelque lumière sur l'histoire de la musique religieuse grecque et il en a recueilli plusieurs échantillons, qu'il publie en les faisant suivre d'un docte commentaire. Aux érudits de voir si vraiment ces mélodies représentent mieux que d'autres les traditions anciennes et ont été moins contaminées par des influences étrangères.

L. BARDOU.

T. PREGER, *Studien zur Topographie Konstantinopels,* extrait de la *Byzantinische Zeitschrift,* t. XIV, 1905, p. 272-280.

M. T. Preger s'est chargé d'établir, pour la publier chez Teubner, l'édition critique des textes relatifs à l'histoire monumentale de Constantinople. De là ses accointances avec la topographie de la grande ville ; de là son présent travail. En deux parties distinctes l'auteur étudie successivement la porte Polyandros et la porte Basilikè. Il place la première à Yéni-Mevlané-Kapou et la seconde au Top-Kapou du Sérail. Ses pages sur la Polyandros sont du plus grand intérêt, car elles proposent une identification qui me paraît aussi juste que neuve. Pour la Basilikè, son opinion me semble trop exclusive, car il existait sûrement une porte de ce nom ailleurs qu'à la pointe du Sérail. Voir *Echos d'Orient,* t. IX, p. 30-32.

J. PARGOIRE.

A. RABBATH, S. J. : *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient,* t. Ier. Paris, Picard, 1905, in-8°, VII-190 pages.

Ce volume, important début d'une importante collection, renferme vingt-trois documents inédits, répartis entre les années 1578 et 1773, dont douze en français, six en italien, trois en arabe, un en latin et un en portugais. On y trouve de précieuses données sur l'Ethiopie de 1627, sur la Syrie de 1652, sur la Perse de 1658, sur l'Egypte de 1714-1722. Le martyre du Jésuite maronite Abraham Georges, décapité à Massouah en 1595, y fait pendant au martyre du prêtre arménien catholique Der Gourmidas, décapité à Constantinople en 1707. Une lettre du patriarche syrien au roi Louis XIV

y alterne avec une épître du patriarche maronite au pape Grégoire XIII. En face d'un firman impérial délivré en faveur des Jésuites du Levant le 13 juillet 1689, une dépêche diplomatique sur les agissements des francs-maçons en Turquie écrite le 24 novembre 1748. Après le récit de la persécution déchaînée contre les Syriens catholiques en 1700-1706, une lettre adressée au Pape par les Grecs melchites de Tripoli en 1584. Le synode maronite de 1580 y est précédé et suivi des instructions secrètes données aux nonces apostoliques en mission dans le Liban.

Tel est ce premier volume d'un ouvrage dont j'ai dit ailleurs toutes les promesses. Ici, je me permettrai d'attirer l'attention de l'auteur sur les petites erreurs typographiques qui déparent si malencontreusement un livre par ailleurs si bien imprimé. Pourquoi, de plus, ranger parmi les textes français la lettre arabe du patriarche Pierre? Mais ce sont là vétilles qui n'enlèvent rien à la valeur intrinsèque du volume et dont seront sûrement indemnes les jeunes frères de cet aîné. Puissent-ils, ces frères impatiemment attendus, se succéder nombreux en très peu de temps!

G. Bartas.

Angelo Pernice : *L'imperatore Eraclio*, Saggio di storia bizantina (fait partie des *Publicazioni del. R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento;* Sezione di filosofia e filologia, fasc. 32). Firenze, Galletti e Cocci, 1905, grand in-8°, XXVII-327 pages. Prix : 6 lire.

Après la thèse épaisse et vide de Drapeyron sur Héraclius, celle de M. Pernice se présente comme un travail fort sérieux. L'introduction nous fait connaître les sources, signalées d'une manière sobre et vraiment scientifique; on y regrette pourtant quelques omissions, surtout pour la partie religieuse, par exemple : les écrits de saint Sophrone, la vie de saint Georges de Khoziba, la lettre d'Antiochus, moine de Saint-Sabas, etc. La vie de saint Anastase le Perse et celle de saint Jean l'Aumônier, utilisées, auraient dû l'être d'après les éditions d'Usener et de Gelzer, dont les notes auraient fourni à l'auteur bien des renseignements précieux. L'ouvrage se divise en quatre livres, dont chacun comprend un certain nombre de chapitres. Le premier livre étudie les invasions étrangères dans l'empire byzantin au début du VIIe siècle : invasion perse en Asie-Mineure, en Syrie et en Egypte, invasion avaro-slave dans la péninsule balkanique; on en profite pour étudier la famille d'Héraclius, son caractère et les premières années si tristes de son règne, p. 1-107. Le second livre est consacré aux expéditions d'Héraclius contre la Perse, p. 111-179; le troisième, aux conditions intérieures de l'empire byzantin, c'est-à-dire à la situation politique, économique et religieuse des diverses provinces de l'empire, et enfin à la question du monothélisme, p. 183-238; le quatrième enfin au déclin du règne d'Héraclius, c'est-à-dire à l'invasion arabe, p. 241-302. Le tout forme un ensemble assez complet et assez impressionnant.

Pour les expéditions militaires surtout, qui ont occupé le règne d'Héraclius presque dans son entier, M. Pernice s'est donné la peine de retracer l'itinéraire et la durée de chaque campagne, le siège des villes et la marche triomphante des Perses, des Avares, des Byzantins et des Arabes, d'après les sources originales et les meilleurs travaux qui ont paru récemment sur ces questions. J'en dirais autant de l'organisation intérieure de l'empire, bien que les renseignements la concernant soient épars en plusieurs chapitres et que les provinces occidentales de l'empire aient été légèrement sacrifiées. Par contre, il n'y a pas trace de l'organisation ecclésiastique, alors que le document édité en 1900 par M. Gelzer dans les *Abhanl. der K. bayer. Akademie der Wissenschaften*, I classe, t. XXI, p. 531-549, et qui remonte précisément à cette époque, aurait permis si facilement de l'établir. De même, un chapitre n'aurait pas été superflu pour retracer les gloires littéraires du règne d'Héraclius qui, sur ce point, fut un des mieux partagés. On rencontre bien çà et là quelques allusions, mais pas d'exposition d'ensemble, et ce qu'on en dit manque parfois d'exactitude. Comment, en effet, attribuer encore à Sergius, p. 148, l'hymne acathiste, alors que les récents travaux parus sur ce sujet depuis deux ou trois ans l'ont complètement renouvelé? C'est au patriarche saint Germain, non à Sergius, que revient la paternité de cette poésie religieuse. Le chapitre qui est consacré aux questions religieuses, p. 223-238, est bien maigre, si l'on songe à tout le bruit qui se fit autour du monothélisme. L'exposé des origines de cette hérésie, en particulier, contient force inexactitudes. Je ne les relèverai pas — ce serait trop long — et je me contente de renvoyer M. Pernice à l'historique que j'en ai donné en 1902,

dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, p. 31-59 du tirage à part, en étudiant la vie de saint Sophrone. Si l'auteur avait connu ce travail, il aurait certainement refondu en grande partie tout ce chapitre. Il y a encore des questions de détail qu'il n'est plus permis d'ignorer aujourd'hui. A quoi bon émettre des doutes en passant sur la date de la prise de Jérusalem par les Perses et se demander, p. 63, si elle a eu lieu en 614 ou en 615. Jérusalem a été prise par les Perses le 19 mai 614, le fait est incontestable. Que M. Pernice se reporte à la *Revue de l'Orient chrétien*, t. VI, p. 643-649, et aux *Echos d'Orient*, t. VI, p. 92, et il en sera pleinement convaincu. De même, sa note parue en appendice, p. 317-320, sur la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix est inutile; il est sûr et certain que cette fête existait avant Héraclius, quoi qu'en dise l'auteur. Elle se célébrait déjà au IVe siècle à Jérusalem, et, de là, elle se répandit dans le monde entier. Avant le retour d'Héraclius à Jérusalem, 629, du IVe au VIIe siècle, on peut citer au moins une *vingtaine* de témoignages contemporains qui en certifient l'existence. Ce sont là questions de détail, je le veux bien, mais l'histoire en vit. Puisque tout le monde est d'accord depuis longtemps sur les grandes lignes, à quoi servirait de négliger ces détails, surtout lorsque les résultats en sont assurés?

Le règne d'Héraclius se présente comme l'un des plus dramatiques de l'histoire. Il commence par une révolution militaire, qui porte sur le trône son heureux promoteur, se continue par une croisade de près de vingt ans contre les Perses qui avaient mis l'empire byzantin à deux doigts de sa perte, et quand les succès des armées romaines semblaient présager une ère de prospérité et de bonheur, il se termine dans les hontes de l'invasion arabe et les menées hypocrites du monothélisme. M. Pernice a su en dégager les événements principaux, les mettre en relief en les replaçant dans leur milieu historique et, malgré les défaillances signalées plus haut, produire un excellent ouvrage.

S. VAILHÉ.

G. PÉLISSIÉ DU RAUSAS : *Le régime des capitulations dans l'empire ottoman*. Paris, A. Rousseau, 1905, in-8°, t. II, 515 pages. Prix: 10 francs.

Il a été déjà rendu compte, *Echos d'Orient*, t. VIII, 1904, p. 255, du premier volume de cet excellent ouvrage. Le second, que nous avons à présenter aujourd'hui aux lecteurs, comprend deux parties : d'abord la continuation du premier volume consacrée à la protection civile et religieuse, p. 1 à 175; en second lieu, le régime des capitulations en Egypte, p. 177 à 496. C'est la première partie qui est pour nous de beaucoup la plus intéressante.

Le premier chapitre traite de la protection civile, p. 1 à 79, exercée par la France. Elle s'étend à tous les étrangers dont les pays n'ont pas de représentants auprès de la Porte, et cela d'après le texte même des capitulations, bien que l'usage ait infirmé ce privilège. Quant aux sujets ottomans, la protection civile s'exerça d'abord sur les drogmans indigènes de l'ambassade, considérés comme nationaux à partir de 1673, puis sur les domestiques, 1675, sur les janissaires ou garde d'hommes armés, et enfin sur les agents consulaires en 1740. Dans la suite, elle fut étendue aux chrétiens ottomans, surtout par la Russie, de sorte que, en 1774, après le traité de Kutchuk-Kaïnardji, cette puissance comptait en Turquie six ou sept millions de clients, tous Grecs ou Arméniens. La Porte finit par faire supprimer en 1863 ce privilège abusif qu'avait introduit l'usage et, depuis, aucun sujet ottoman ne peut obtenir la protection étrangère, à moins qu'il ne soit employé dans un consulat ou dans une ambassade. M. du Rausas montre ensuite quels sont les droits et les effets que possèdent les protégés à l'instar des nationaux et quels sont ceux qu'ils ne possèdent pas. Le chapitre II, p. 80-175, traite de la protection religieuse. L'auteur montre que le protectorat de la France est solidement établi sur la tradition, les traités et les principes généraux du droit capitulaire ; il n'y eut interruption momentanée que pendant la Révolution française, lorsque les Jacobins des Echelles du Levant mirent sous séquestre les biens des communautés religieuses, malgré l'opposition de l'envoyé de la République. Pour les traités, l'auteur s'appuie sur les divers textes des capitulations françaises, dont le langage est on ne peut plus précis; sur les textes des capitulations concédées aux autres puissances et qui ne leur reconnaissent jamais de protectorat; sur les droits que nous ont reconnus le traité de Berlin et le Saint-Siège à plusieurs reprises par la bouche de Léon XIII. Cette protection s'exercerait d'abord sur les communautés d'origine française, puis sur les communautés de rite oriental qui sont unies à l'Eglise romaine,

Puis sur les Ordres religieux, dont le Supérieur général réside à Rome et dont le recrutement est international. A ces communautés, que M. du Rausas appelle latines, appartiendraient les Franciscains, les Capucins, les Dominicains, etc. Seules seraient exemptes de cette protection les communautés d'origine étrangère, allemande, autrichienne, italienne, etc. Je crains bien que cette distinction ne soit pas admise, et l'exemple tout récent des Pères Conventuels, qui rentreraient dans le cadre des communautés latines, suffirait pour nous en convaincre.

La seconde partie, consacrée au régime des capitulations en Egypte, et qui n'a pas trait aux questions religieuses, est suivie d'une excellente table alphabétique, p. 499-515, pour les deux volumes, qui rendra d'une consultation aisée cet important ouvrage.

S. Vailhé.

B.-A. Pantchenko : *La propriété rurale à Byzance* (en russe). Sofia, 1903, in-8°, xii-234 pages.

Ce n'est pas une thèse de doctorat banale que celle dont je viens de transcrire le titre, et M. Boris Pantchenko, son auteur, ne mérite que félicitations pour en avoir choisi le sujet, comme aussi pour l'avoir traité d'une façon si heureuse et si neuve.

Attaché comme secrétaire à l'Institut archéologique russe de Constantinople, M. Pantchenko a voulu continuer les traditions des byzantinistes, ses compatriotes, celles en particulier de l'illustre savant qui dirige l'Institut, et il n'a pas craint de se plonger comme eux dans les mystères dont s'enveloppe encore pour nous l'organisation intérieure de l'empire byzantin. Ses connaissances juridiques très étendues, sa compétence spéciale dans les questions de droit médiéval, lui permettaient de s'attaquer à l'un des points les plus obscurs de cette organisation. C'est heureux pour la science qu'il n'ait point hésité, en se donnant la tâche d'éclaircir le grave problème soulevé autour de la propriété rurale. Car, hier encore, les spécialistes discutaient. Quelle était, se demandaient-ils, la nature de la propriété foncière à Byzance, ou plutôt quelle était, dans l'empire, la condition des paysans?

Pour répondre, M. Pantchenko consacre une première partie de son travail au document capital que l'on dénomme « la loi agricole ». Il l'examine en lui-même, et, sans égard pour l'engouement de ses devanciers qui en faisaient un monument législatif de la dynastie isaurienne, il déclare que c'est là un texte non officiel dont rien n'autorise à placer la composition sous l'iconoclasme plutôt qu'au VII[e] siècle. Il expose ensuite les théories que Zachariæ von Lingenthal, V. Vasiliewskij, A. Pavlov, T. Uspenskij et C. Ferrini ont basées sur cette loi et comment l'idée s'est répandue que le moyen âge byzantin connaissait un système de propriété paysanne commune indivise, analogue au régime de l'*obcbicbina* serbe ou du *mir* russe. Enfin il réunit et critique toutes les données réelles que la loi contient relativement à la question de la propriété rurale.

La seconde partie du travail, plus longue et non moins importante que la précédente, est employée à extraire et à mettre en relief les indications renfermées dans les documents d'origine ecclésiastique ou monastique. Ces documents sont innombrables. L'auteur les range en quinze groupes, dont le premier est constitué par le dossier de Lembos, et le dernier par les actes grecs de l'Italie méridionale et de la Sicile. Entre deux, toutes les parties du monde byzantin sont mises à contribution : l'Asie Mineure, avec Soumela au Nord-Est et le Latros au Sud-Ouest; les îles de l'Archipel, avec Patmos et Chio, et celles de la mer Ionienne, avec Céphalonie ; la presqu'île balkanique, depuis Monembasie au Sud jusqu'à Stroumitza au Nord; l'Athos surtout, avec ses différents monastères.

Après cette vaste enquête, et consciencieuse, M. Pantchenko peut bien s'autoriser à émettre une conclusion. Or, sa conclusion heurte de front ce que l'on répétait le plus volontiers jusqu'ici ; au lieu de confirmer que les Slaves, devenus les grands laboureurs de l'empire, introduisirent très vite dans la législation byzantine le principe de la propriété collective, elle affirme que l'influence slave ne parvint jamais à ébranler le vieux système romain de la propriété individuelle héréditaire. Cette propriété personnelle se maintint même en faveur des paysans. Elle dut chez eux se combiner avec les droits supérieurs octroyés, tantôt à la couronne, tantôt aux grands propriétaires terriens, tantôt à la personnalité morale des églises et des monastères ; mais si elle fut souvent limitée, elle ne fut jamais détruite.

Je regrette que mon incompétence m'empêche de résumer la pensée de l'auteur dans tous ses détails. Mais je puis du moins, et je

le fais avec plaisir, le féliciter du bel ouvrage qu'il vient de livrer à l'admiration des byzantinistes.

J. PARGOIRE.

L. MILETITCH : *Nos Pavlikians* ou *Les Bulgares-Pauliciens* (en bulgare). Sofia, 1903, in-8°, 369 pages.

C'est une œuvre franchement patriotique que nous offre ici M. Miletitch. L'éloge n'est plus à faire du philologue distingué dont s'honore à bon droit l'Université de Sofia. Ses récents travaux sur la langue-mère des peuples slaves sont justement estimés et dénotent chez leur auteur autant d'activité dans la recherche que de clarté dans l'exposition, ce dont les slavisants étrangers ne peuvent que le remercier grandement.

Mais il s'agit de *Nos Pavlikians*. Le titre, à lui seul, ne révèle-t-il pas une des intentions de l'auteur? S'il a voulu, comme je le suppose, réhabiliter aux yeux des Bulgares pravoslaves les descendants de ces émigrés asiatiques anciennement affiliés à l'hérésie des Pauliciens-Bogomiles, je loue pleinement sa bienveillante idée. Depuis longtemps il était à souhaiter qu'un rapprochement définitif et sincère dissipât la défiance réciproque entretenue parfois à dessein entre le Pavlikian de rite latin et le Bulgare de rite slave. Car on sait combien certains écrivains orthodoxes des Balkans répugnent à voir dans leurs compatriotes pauliciens d'authentiques Bulgares. M. Miletitch n'est pas de ce nombre. Son ouvrage redressera plusieurs erreurs et fera tomber les derniers préjugés. Nous y lisons, en faveur des Pavlikians actuels, que le plus pur sang bulgare coule dans leurs veines. Après les massacres périodiques dont les anciens rois nationaux gratifiaient leurs ancêtres afin de les empêcher de prêter main-forte aux Grecs de Byzance, après les horreurs turques surtout, la descendance des émigrés primitifs se trouva tellement amoindrie que la fusion de son sang avec le sang slave peut seule expliquer que la race pavlikiane se soit relevée et qu'elle se relève de plus en plus chaque jour, au point que le nombre de ses enfants vivant aujourd'hui dans les deux Bulgaries dépasse le chiffre de vingt mille. D'ailleurs, l'identité de race entre Bulgares et Pauliciens actuels est pareillement établie par ce qu'ils ont de commun dans leur type, leurs coutumes et leur langage. Ce dernier point surtout peut aisément convaincre quiconque sait la rare compétence de M. Miletitch en matière de philologie slave.

Au point de vue historique, l'auteur s'attarde peu sur la colonie hétérogène fixée en Bulgarie, du VIIIe au XIe siècle; il préfère consacrer de longues pages à l'apostolat des missionnaires latins auprès de ces populations pauliciennes de Philippopoli et des rives méridionales du Danube.

Plein d'éloges pour les évêques et religieux Capucins établis à Philippopoli et dans les villages avoisinants, il rappelle avec plaisir leurs succès apostoliques et la part qui leur revient dans le relèvement moral et intellectuel des Pavlikians. Comment, sous la tyrannie turque, leur zèle s'est dépensé pour sauvegarder à ces ouailles leur langue, leurs traditions nationales et le plus possible de liberté, M. Miletitch le sait par le témoignage des documents. Quant à la situation actuelle, il a vu lui-même les religieux Capucins à l'œuvre dans ses tournées à travers les campagnes de la Roumélie orientale. Partout, dit-il, le prêtre latin lui a ouvert largement le trésor de ses archives et de sa franche hospitalité. Aussi le récit de ses voyages d'un presbytère à l'autre s'émaille-t-il souvent de traits vécus qui nous montrent le missionnaire plaisamment attelé à toutes les besognes. Par contre, les éloges vont avec plus de réserve aux religieux Rédemptoristes et Passionnistes, ces derniers fixés actuellement dans la Bulgarie du Nord. Serait-ce que le savoir-faire aurait fait défaut ici et que certains membres du clergé latin auraient compromis, par manque de prudence, le succès de leur ministère? M. Miletitch leur pardonne difficilement de s'être employés à dépouiller les Pavlikians de tout ce qui avait trait à leurs traditions nationales, de leur costume, de leurs coutumes et de leurs mœurs. Mais ne va-t-il pas trop loin et peut-il rendre responsables de mesures purement personnelles toute l'Église catholique et tout un Ordre religieux? D'ailleurs, la conduite des missionnaires leur était parfois imposée par les nécessités du moment ou les exigences de la morale. Ils défendirent de danser le *boro*, mais n'était ce pas pour ne plus fournir aux Turcs l'occasion d'enlever par surprise les plus belles jeunes filles de leurs paroisses? Ils se refusaient à bénir l'union du Pavlikian avec la jeune veuve qu'il avait ravie de force, mais ne devaient-ils pas ce refus à la sainteté et à la dignité du mariage? Tel curé fut condamné par ses propres fidèles à recevoir dix coups de bâton pour s'être opposé à un bal, mais ne convenait-il pas de braver

cette condamnation si la fête projetée n'était point conforme aux règles de la bienséance? Quant aux questions de costume, il parait bien difficile de ne pas excuser un peu les missionnaires des vieux temps, lorsque l'on voit aujourd'hui la civilisation occidentale ravir aux Slaves des Balkans leurs simples mais délicieux atours, pour introduire la platitude des toilettes à frou-frou, des coiffures ailées et des brodequins à musique.

L'ouvrage de M. Miletitch se poursuit par une étude intéressante sur la littérature paulicienne accompagnée de quelques détails instructifs sur les noms de famille pavlikians; il se termine par une série de documents italiens relatifs à l'histoire de ce peuple.

Puis-je mieux faire, en fermant ce livre, que *de lui* souhaiter un succès égal à son mérite? S'il réussit à faire rendre aux Pavlikians la part d'estime qui leur revient et que beaucoup parmi leurs compatriotes orthodoxes leur mesurent encore avec parcimonie, il aura du même coup cimenté une union déjà créée par le sang, fortifiée par de communes souffrances sous une même servitude et consommée par de communs périls sur les champs de bataille lors de la délivrance.

L. Baxès.

Dom H. Leclercq, O. S. B.: *L'Espagne chrétienne*, fait partie de la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*. Paris, V. Lecoffre, 1906, in-12, xxxv-396 pages avec une carte. Prix : 3 fr. 50.

L'histoire de l'Espagne chrétienne, telle que la conçoit Dom Leclercq, va des origines à la conquête arabe, entre les années 712 et 714. Elle comprend sept chapitres: Les sources; Des origines à la paix de l'Eglise; Osius de Cordoue, Prudence; Priscillien et le priscillianisme; Les invasions; Conversion de l'Espagne visigothique; Les dernières années, l'invasion arabe. Le tout est précédé d'une longue introduction et suivi d'un appendice chronologique, qui donne les dates des principaux événements. L'introduction et les sources, qui comprennent une cinquantaine de pages, auraient tenu facilement en une dizaine, et l'ensemble n'y aurait rien perdu. Dom Leclercq a beaucoup de facilité, il écrit avec rapidité et n'évite pas toujours les digressions, même tout à fait étrangères au sujet, pourvu qu'elles lui paraissent intéressantes; de là une certaine gène dans l'exposition des idées, des redites par trop fréquentes, suivies ensuite d'une telle abondance de détails que, suivant un mot célèbre, « les arbres cachent la forêt ». Ainsi, au chapitre 1er, p. 42-49, les pages consacrées au climat et au caractère des habitants auraient pu se glisser à un endroit plus convenable; de même la fin du chapitre des *Invasions*, p. 264-274, traite de Paul Orose, historien de la première moitié du ve siècle, après que l'on a parlé de Léovigild et d'Herménégild, fin du vie, et avec ces lignes d'introduction : « Le vre siècle, dans l'histoire d'Espagne, est caractéristique..... il nous est possible d'en parler avec quelque étendue, grâce aux ouvrages d'un prêtre de Galice, Paul Orose, né à Braga » (P. 264.) C'est à croire que ces dix pages sont tombées à la composition et qu'elles ont été placées au premier endroit venu.

Une seconde remarque, c'est que Dom Leclercq a été trop pénétré de l'idée que l'histoire d'Espagne n'est « que l'histoire d'une médiocrité » (P. xii, xiii). Dès lors, pas une gloire nationale, politique, littéraire ou religieuse de ce malheureux pays ne trouve grâce à ses yeux. Toutes les têtes qui risqueraient de dépasser le niveau commun sont abattues d'un trait ironique ou sur un ton persifleur, avec l'entrain que mettait Tarquin le Superbe à joncher le sol des têtes dominatrices des pavots. Seul, Priscillien jouit de quelque faveur, bien que les jugements divers portés sur son compte soient de nature à favoriser le pour et le contre et ne contribuent pas à mettre en lumière cette personnalité fuyante et ce caractère si imprécis. Osius, tel qu'on nous le dépeint, n'est qu'un franc imbécile. On lui fait ignorer le grec; ce qui étonne, étant donné son nom, sur lequel saint Athanase faisait déjà le jeu de mots classique; étant données surtout les missions de confiance dont l'empereur et l'Eglise le chargèrent auprès des évêques du monde grec. Quant à sa chute finale — si elle est vraie, ce qu'on aurait dû examiner avec plus de soin, — elle provient, parait-il, d'une « abolition partielle de la mémoire » (P. 117). L'orthodoxie d'Athanase faisait, depuis trente ans, partie intégrante de la mémoire d'Osius, aussi ne voulut-il à aucun prix la condamner à Sirmium; les noms des ariens Ursace et Valens étaient des noms nouveaux et ne représentaient rien à la mémoire d'Osius ou du moins qu'une chose assez vague, aussi ne fit-il aucune difficulté de les admettre à sa communion ou plutôt de participer à la leur. Voilà l'explication toute simple

d'un fait très compliqué. Cet exemple de parainnésie est vraiment amusant, surtout quand on songe que, trois pages auparavant (p. 114), Dom Leclercq cite *in extenso* la fameuse lettre d'Osius à l'empereur Constance, où se lisent des phrases comme celles-ci : « Ne suis pas Arius, n'écoute pas les gens d'Orient, *ne crois pas Ursace et Valens. Ils songent moins à combattre Athanase qu'à servir leur hérésie..... Comment peux-tu souffrir Ursace et Valens, qui se sont rétractés et ont reconnu par écrit qu'ils en avaient menti? Quoi qu'ils disent, ils n'ont pas cédé à la force, ils n'ont pas été pressés par les soldats..... Quel des officiers de Constant a usé de violence pour obtenir une signature et pour donner prétexte à Valens de parler comme il fait?* » Eh! eh! on dirait bien, à en croire Osius lui-même, que les noms d'Ursace et de Valens lui rappelaient quelque chose.

Une troisième remarque, c'est que Dom Leclercq croit beaucoup trop à la vertu régénératrice des invasions des barbares. Il semble ressortir de son ouvrage que l'Espagne était fort malheureuse sous la domination romaine, et qu'elle goûta une ère de prospérité et de bonheur sous ses nouveaux maîtres: Vandales, Alains, Suèves et Visigoths. Et lorsque ces derniers se furent convertis au catholicisme, et quelque peu assagis, l'Espagne allait retomber dans des malheurs inouïs, si une nouvelle invasion, celle des Arabes, n'était venue la rendre à sa félicité. Ainsi présentée, la thèse ne manque pas d'être originale, mais il est à craindre, qu'à force de chercher à prendre le contre-pied des autres, on finisse par tomber dans le paradoxe. Pour ma part, je ne vois pas après Fustel de Coulanges et toute son école, ce que le monde romain a pu gagner aux invasions germaniques et je sais trop ce qu'il y a perdu. Quant à la civilisation musulmane, elle heurte trop de front la civilisation chrétienne, pour que l'Espagne ait pu gagner au change.

Il ne faudrait pas terminer cette recension sur des critiques et je reconnais le mérite de Dom Leclercq à traiter un sujet neuf et à l'exposer, pour la première fois, à des lecteurs français. Certaines pages de son ouvrage se lisent avec beaucoup d'intérêt, comme le chapitre des origines et en particulier la légende de saint Jacques — comme le chapitre de Priscillien et du priscillianisme, comme celui qui est consacré à Prudence et à Paul Orose. Il est vrai que l'auteur avait alors des guides excellents : Mgr Duchesne, MM. Aimé Puech et Gaston Boissier. Les autres chapitres sont au moins instructifs, et si l'ensemble des faits ne se dégage pas toujours avec assez de netteté, la faute en revient en grande partie à la complication de peuples et de nationalités qui se partagèrent le sol de l'Espagne, pour lesquels Dom Leclercq éprouve une sympathie peu déguisée et qui lui ont joué parfois de bien vilains tours.

S. Vailhé.

1661-05. — Imprimerie P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, 8e. — *Le gérant:* E. Petithenry.

LA RECONFIRMATION
DES APOSTATS DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE

Une des choses dont l'Eglise orthodoxe est le plus fière, c'est son immutabilité dogmatique. Elle voit dans cette prérogative, qu'elle se réserve pour elle seule, le plus beau fleuron de sa couronne d'épouse de Jésus-Christ. Pendant que les théologiens de l'Occident élaborent péniblement, et avec des succès divers, la notion de l'évolution du dogme, elle, la Grande Eglise, assise sur le roc des sept conciles, se rit de ces tentatives et ne comprend pas qu'on puisse poser pareil problème théologique. On connaît le refrain répété presque à chaque page de l'Encyclique du patriarche Anthime VII répondant à Léon XIII : « L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique des sept conciles œcuméniques croyait et enseignait, conformément aux paroles de l'Evangile, telle et telle vérité; mais en Occident, à partir du IXe siècle, on commença à innover », à faire des *kainotomies,* comme disent les Grecs dans leur belle langue. Kainotomies latines : les théologiens orthodoxes ont toujours ce mot sur les lèvres et au bout de la plume. Cela dit tout; cela dispense même de raisonner ou d'étudier la doctrine et les usages des huit premiers siècles pour voir si les Latins sont si novateurs qu'on veut bien le supposer. Bref, les kainotomies jouent dans la polémique orthodoxe contre le catholicisme le rôle de la Congrégation ou du cléricalisme dans certains parlements.

Mais est-il bien vrai que l'Eglise grecque elle-même se soit gardée pure de toute kainotomie, depuis le IXe siècle?

Il ne semble pas. Dans le domaine de la discipline, et, chose plus grave, dans celui du dogme, elle a innové sur bien des points. Notre intention n'est pas aujourd'hui de dresser le catalogue complet de ses innovations. La liste en serait longue et nous mènerait bien loin. Nous nous contenterons d'en examiner une seule : la reconfirmation des apostats. Nous établirons d'abord que de nos jours la reconfirmation des apostats est chose courante dans l'Eglise orthodoxe. Nous montrerons ensuite que l'Eglise des sept conciles a non seulement ignoré, mais clairement condamné par la bouche de ses docteurs les plus autorisés cette pratique qui va directement contre la doctrine de l'indélébilité du caractère sacramentel. Enfin nous chercherons à surprendre l'innovation à son berceau et à débrouiller ses origines passablement obscures.

I. La pratique actuelle.

Reconfirmer les apostats : ces mots rendent le son de l'hérésie aux oreilles d'un catholique. Le concile de Trente, en effet, a défini (session VII, canon 9) que la confirmation imprime dans l'âme un caractère indélébile et ne peut être réitérée. Est-il bien vrai que l'Eglise gréco-russe renouvelle ce sacrement à ceux de ses enfants qui, ayant été baptisés et confirmés par elle et l'ayant abandonnée, reviennent dans son sein, comme si le crime d'apostasie effaçait le caractère? Pour nous en convaincre, consultons ses théologiens et ses canonistes, ouvrons son euchologe.

La confession ou plutôt le catéchisme de Pierre Moghila, qui est à peu près pour les orthodoxes ce que le catéchisme du concile de Trente est pour nous, dit clairement :

Ce sacrement (la confirmation) ne se donne pas une seconde fois, excepté à ceux qui veulent se convertir, après avoir renié le nom du Christ (1).

---

(1) J. Michalcescu. *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche* : Ὀρθόδοξος ὁμολογία. Πρῶτον μέρος, ἀπόκρισις 105, p. 71.

Le théologien Macaire n'est pas moins explicite :

> Le sacrement de l'onction, ainsi que celui du baptême, fut dans tous les temps et est encore aujourd'hui envisagé comme ne pouvant être administré qu'une seule fois. Il n'y a de différence qu'en un point : c'est que le baptême, s'il a été régulièrement administré, ne se réitère jamais pour qui que ce soit, pas même pour le néophyte qui, après avoir renié le nom du Christ, serait revenu à l'Eglise orthodoxe, au lieu que l'onction se réitère pour les renégats, dans le cas où ils reviendraient à l'orthodoxie (1).

Puis, pas un mot d'explication. Il est probable que celui qui avait lu si attentivement Perrone et qui l'a copié si consciencieusement, a été quelque peu embarrassé par la symbolique de son Eglise, et il a glissé rapidement là-dessus sans attaquer, contrairement à son habitude, la coutume opposée de l'Eglise romaine. A. von Maltzew est encore plus bref; il se contente de reproduire le texte de la confession de Pierre Moghila (2). Il paraît d'ailleurs, s'il faut en croire l'abbé Matulewicz, que certains théologiens russes ne se gênent pas pour reprocher aux catholiques romains « d'enseigner que la confirmation imprime un caractère ineffaçable ». (3)

Nous venons d'entendre les Russes. Les Grecs qui ne s'accordent pas toujours avec eux, par exemple lorsqu'il s'agit de rebaptiser les Latins, abondent ici dans le sens de leurs frères slaves. M. Apostolos Christodoulou, professeur de droit canon à l'école théologique de Halki, signale toutefois une petite divergence. Tandis que les Russes reçoivent, sans les oindre du chrême, ceux qui ayant été confirmés dans l'Eglise orthodoxe sont tombés dans le schisme ou l'hérésie et ne réitèrent le sacrement qu'aux renégats proprement dits, à ceux qui ont complètement renoncé au christianisme en embrassant le judaïsme, le mahométisme ou le paganisme, l'Eglise phanariote, toujours plus zélée que sa grande fille du Nord, n'hésite point à oindre de nouveau avec le chrême les orthodoxes tombés dans l'hérésie uniate et papique (1).

L'avocat Théotocas, dans sa *Législation du patriarcat œcuménique*, montre par plusieurs exemples que telle est bien la pratique actuelle. Une décision du Saint-Synode, datée du mois de septembre 1872, est conçue en ces termes :

> Nous recevons, en vertu de la susdite profession de foi, N., baptisé dès sa naissance suivant le rite orthodoxe, qui ayant embrassé l'*Union*, il y a quinze ans, et, il y a six ans, ayant été ordonné prêtre par un archevêque uniate, revient maintenant dans le sein de l'Eglise orthodoxe. Mais il faut préalablement l'instruire et l'oindre du saint-chrême. Ensuite, il sera admis aux ordres canoniques du lectorat, du sous-diaconat, du diaconat et de la prêtrise (2).

Le Πηδάλιον, sorte de *corpus juris* de l'Eglise orientale, nous donne un dernier renseignement sur le sujet qui nous occupe. Commentant le onzième canon du concile de Nicée relatif aux *lapsi* qui avaient renié la foi pendant la persécution de Licinius, il dit dans une note que, de nos jours, dans l'Eglise orthodoxe, on suit dans la réconciliation des apostats les prescriptions portées par le patriarche Méthode (3).

Quel est ce patriarche Méthode, nous le dirons plus loin. Son canon se trouve inséré dans le grand euchologe. Les apostats y sont divisés en trois catégories et reçoivent un traitement différent selon le degré de leur culpabilité. Il y a d'abord ceux qui, ayant été pris en bas âge par les infidèles, ont renoncé à la foi par crainte ou par ignorance. Viennent ensuite les adultes qui ont été vaincus par la violence

(1) *Théologie dogmatique orthodoxe, traduite par un Russe*, t. II, p. 427-428.

(2) *Die Sacramente*, p. LXXXI.

(3) B. MATULEWICZ. *Doctrina Russorum de statu justitiæ originalis*, dans la *Revue Augustinienne* (n° du 15 mai 1904, p. 538.)

(1) Δοκίμιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου. Constantinople, 1896, p. 407.

(2) THÉOTOCAS. Νομολογία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου. Constantinople, 1897, p. 373.

(3) Πηδάλιον. Athènes, 1886, p. 119, note 3.

des supplices. Un troisième groupe est celui des renégats volontaires qui sont tombés d'eux-mêmes dans l'infidélité. Nous allons traduire cette curieuse pièce telle qu'elle est donnée par l'euchologe de Venise (1).

Office de Méthode, patriarche de Constantinople, pour les renégats de diverses conditions et de différents âges, lorsqu'ils reviennent à la foi orthodoxe et véritable.

Si (l'apostat) a été pris (par les infidèles) en bas âge et a renié par crainte ou par ignorance et manque d'instruction, qu'on fasse sur lui les prières propitiatoires, sept jours durant, et que le huitième jour il prenne un bain. Après le bain, qu'il se présente ceint d'un linge pour être oint du chrême, tout comme les baptisés. Qu'il prenne ensuite des vêtements neufs à la manière des baptisés.

Si au contraire ceux qui ont été pris étaient dans la jeunesse, l'âge mûr ou la vieillesse, que ceux qui ont renié dans les tortures obtiennent indulgence. Qu'ils se contentent de jeûner pendant deux quarantaines, s'adonnant à la prière, faisant des génuflexions et récitant des supplications litaniques. Sur la fin du jeûne, pendant huit jours, qu'on récite sur eux les prières propitiatoires, et qu'ils disent chaque jour cent fois *Kyrie eleison*. Puis qu'ils prennent un bain et soient oints du chrême, de la manière indiquée plus haut. A la messe, qu'ils s'approchent des saints Mystères, et comme les baptisés qu'ils fréquentent l'église et assistent à la messe pendant huit jours.

S'il s'en trouve qui soient tombés de plein gré dans l'apostasie, ceux-là nous les recevons bien, lorsqu'ils se convertissent, mais ils ne prennent point part aux divins Mystères, excepté seulement à la fin de leur vie, suivant le 73e canon du grand saint Basile qui dit : « Celui qui a renié le Christ et a violé le mystère du salut doit pleurer (rester dans la catégorie des pleurants) et se soumettre à l'exomologèse tout le temps de sa vie. Quand il sera près de mourir, il sera admis à participer aux saints Mystères, dans l'espérance que Dieu lui pardonnera. »

Suivent les prières propitiatoires au nombre de six. Ces prières sont trop longues pour être reproduites ici. Elles sont du reste très belles et poétiques par endroit. Après la cinquième, on lit cette rubrique :

La prière achevée, le prêtre prenant l'ἅγιον μύρον oint le converti comme cela se fait au Baptême, en formant le signe de la croix sur le front, les yeux, les narines, la bouche, les deux oreilles, les mains, la poitrine, la partie supérieure du dos, les genoux, et en disant : Sceau du don du Saint-Esprit. Amen. Et après l'onction, il pose la main sur la tête du converti, en disant la sixième et dernière prière.

Telle est la cérémonie pratiquée par les orthodoxes avec l'intention de faire un vrai sacrement. Rien n'y manque, ni la matière, ni la forme, ni le ministre. Voyons maintenant si l'Eglise des sept conciles avait l'habitude de traiter ainsi les apostats et de leur réitérer la confirmation.

II. La contradiction avec l'Église des sept conciles.

L'apostasie, on le sait, était autrefois du nombre de ces péchés plus graves, *peccata graviora*, qui relevaient de la pénitence publique. De bonne heure, l'Eglise porta contre les *lapsi* (οἱ παραπεπτωκότες) les peines les plus sévères. En Orient comme en Occident, surtout à partir de la persécution de Dèce (251), il se forma toute une législation canonique à leur endroit. Nous n'avons pas à entrer dans les détails de cette législation. Il nous suffit simplement d'examiner si les canons pénitentiaires ordonnent de leur réitérer la confirmation.

Or, il n'y a pas de doute possible sur ce point, jamais aucun Père, jamais aucun concile, pendant les huit premiers siècles n'a autorisé une pareille pratique. Qu'on parcoure, par exemple, les canons de saint Pierre d'Alexandrie († 317), ceux du concile d'Ancyre (314), ceux de Nicée (325), ceux de saint Basile († 379), qui parlent *ex professo* du traitement à faire aux *lapsi*, aucun d'eux ne prescrit de les oindre du saint Chrême (1). Le concile

(1) Εὐχολόγιον τὸ μέγα. Venise, 1851, p. 588.

(1) On trouve ces canons réunis dans Arcudius : *De Concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*. Paris, 1672, p. 138 et suiv.,

in Trullo (692), dont l'autorité en matière canonique est souveraine chez les orthodoxes, n'a pas un mot dans ce sens. On soumet les apostats, comme les autres pénitents publics, à divers exercices satisfactoires qui portent le nom générique d'exomologèse. Quand le temps de cette exomologèse est fini, et ce temps dure souvent jusqu'au lit de mort, l'évêque ou le prêtre les réconcilie solennellement en leur imposant les mains et en récitant une formule d'absolution.

Si quelqu'un était tenté de voir la confirmation dans cette imposition des mains, sous prétexte que ce sacrement était souvent désigné par ce nom, surtout en Occident, il serait facile de le convaincre qu'il se trompe en le renvoyant aux textes des conciles et des Pères où la distinction entre l'imposition des mains pour la pénitence, *in pœnitentiam,* et l'imposition des mains pour donner le Saint-Esprit, *ad Spiritum Sanctum,* est nettement marquée (1). C'est la première imposition des mains qui est employée dans la réconciliation des apostats et autres pécheurs publics. La seconde est réservée à la réconciliation de certains hérétiques nés dans l'hérésie.

Il est donc bien établi que, contrairement à ce que fait de nos jours l'Eglise orthodoxe, l'Eglise des sept conciles ne reconfirmait pas les apostats. L'Eglise orthodoxe a donc innové sur ce point depuis le IX[e] siècle. Mais, dira quelqu'un, cette innovation n'est-elle pas tout à fait anodine? Il ne faut point entendre l'immutabilité avec cette rigueur; changer quelques petits points de droit canon, ce n'est pas grave, et comment faire autrement? A cela je réponds que lorsqu'on s'adresse à l'Eglise orthodoxe il est bon de relever ses innovations même purement disciplinaires, vu que la plupart des reproches qu'elle fait aux Latins roulent sur de pareilles questions. D'ailleurs, nous sommes ici en présence d'une pratique à portée essentiellement dogmatique. Reconfirmer les apostats équivaut à affirmer que le caractère du sacrement est effacé par le péché d'apostasie. Or, pareille assertion va directement contre la doctrine de l'ancienne Eglise. Celle-ci enseignait, comme le fait encore aujourd'hui l'Eglise romaine, que le caractère imprimé par la confirmation est indélébile, et que nul péché, quelle que soit sa gravité, ne saurait le faire disparaître. Que ce soit bien là la croyance de l'Eglise des sept conciles, c'est ce que nous allons maintenant prouver.

Nous ferons appel uniquement à l'autorité des Pères grecs, dans la crainte que les grands docteurs latins, saint Augustin par exemple, dont la doctrine sur le point qui nous occupe est particulièrement explicite, ne soient récusés par les orthodoxes comme des témoins de nulle valeur. Photius lui aussi rejeta le témoignage des Pères occidentaux touchant la procession du Saint-Esprit, bien qu'il ne connût pas leur langue et qu'il ne les eût jamais lus dans une traduction (1).

Pour saisir la valeur des textes que nous allons apporter, il faut se souvenir que les Pères parlent ordinairement de la confirmation dans leurs homélies et leurs catéchèses sur le baptême. Plusieurs de leurs expressions s'appliquent à la fois à ces deux sacrements de l'initiation chrétienne qui étaient administrés en même temps aux catéchumènes, comme cela se pratique encore dans l'Eglise orthodoxe. De là naît une certaine difficulté à démêler ce qui se rapporte uniquement au baptême et ce qui ne vise que la confirmation. Certains orthodoxes trouveront peut-être matière à ergoter dans les passages que nous citons; mais nous faisons appel aux critiques impartiaux pour juger de leur portée réelle dans le sens de notre thèse.

L'un des Pères grecs qui parle le plus clairement de la confirmation est saint

et dans HARMENOPOULOS qui les a abrégés. *P. G.*, t. CL, col. 149.

(1) Voir plusieurs de ces textes réunis par VITASSE : *De Confirmatione;* dans MIGNE : *Theologiæ cursus completus,* t. XXI, col. 1034 et suiv.

(1) HERGENRŒTHER, *Photius,* t. III, p. 411.

Cyrille de Jérusalem. Sa vingt et unième catéchèse roule tout entière sur ce sacrement auquel les protestants ont donné le nom significatif de Chrême cyrillien. Le saint docteur fait allusion en plusieurs endroits au caractère imprimé par la confirmation. Voici, par exemple, ce qu'il dit à la fin de sa procatéchèse (1) :

Φυτεύσοι δὲ (ὁ θεὸς) ὑμᾶς εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, καὶ στρατεύσοι ὑμᾶς ἑαυτῷ, ὅπλα περιβαλὼν τῆς δικαιοσύνης· οὐρανίων δὲ πραγμάτων καινῆς διαθήκης πληρώσειε, καὶ Πνεύματος ἁγίου σφραγῖδα δῴη ἀνεξάλειπτον εἰς τοὺς αἰῶνας.

Que Dieu vous engendre pour l'Eglise, et qu'il vous enrôle à son service, vous revêtant des armes de la justice : Qu'il vous comble des biens célestes de la nouvelle alliance, et qu'il vous donne le sceau à jamais ineffaçable du Saint-Esprit.

Dans ce passage, saint Cyrille parle à ses catéchumènes du Baptême et de la confirmation d'une manière voilée, comme cela convenait dans une première instruction. Le baptême est d'abord désigné par ces mots : « Que Dieu vous engendre pour l'Eglise » ou « vous plante dans l'Eglise. » C'est ce sacrement, en effet, qui nous fait enfants de Dieu et membres de l'Eglise. L'emploi du verbe φυτεύσοι fait songer au nom de νεόφυτοι, néophytes, donné aux nouveaux baptisés. Ce qui suit : « Qu'il vous enrôle à son service, vous revêtant des armes de la justice », se rapporte évidemment à la Confirmation, qui nous fait soldats de Jésus-Christ et nous arme pour le bon combat. Du reste, la vingt et unième catéchèse ne nous permet aucun doute à ce sujet : le sacrement du chrême y est appelé l'armure complète du Saint-Esprit (2). La seconde phrase, introduite par la particule δέ, et suivie d'un καί au second membre, est exactement bâtie comme la première et forme avec elle une sorte de parallélisme. Si les premiers mots : « Qu'il vous comble des biens célestes de la nouvelle alliance » font allusion au baptême qui nous ouvre les trésors de la rédemption, nous devons admettre que *le sceau à jamais ineffaçable du Saint-Esprit* n'est autre chose que le caractère de la Confirmation.

Que notre exégèse ne soit pas arbitraire, c'est d'abord cette sorte de parallélisme dont nous venons de parler qui le prouve. Remarquons ensuite que, d'après saint Cyrille, la confirmation fait de nous les soldats de Dieu ; or, ce sont les soldats qui reçoivent à leur entrée dans l'armée une marque ineffaçable. De plus, c'est à l'ἅγιον μύρον que la donation du Saint-Esprit est spécialement attribuée dans la vingt et unième catéchèse. Il est appelé le signe sensible du Saint-Esprit (1). C'est ce sacrement qui nous rend semblables au Christ, sur lequel l'Esprit-Saint descendit après son baptême au Jourdain (2). Enfin, qui ne voit dans les mots : Σφραγὶς ἀνεξάλειπτος τοῦ Πνεύματος ἁγίου une allusion transparente à ces autres paroles : Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου, qui constituent la forme du sacrement ? Que cette forme fût déjà en usage du temps de saint Cyrille, nous avons une bonne raison de l'affirmer. On la trouve en effet textuellement dans le VII[e] canon du premier concile de Constantinople (381). Bien que ce canon ne soit pas authentique, le document d'où il est tiré, une lettre de l'Eglise de Constantinople à Martyrius, évêque d'Antioche, remonte certainement au milieu du v[e] siècle (3).

Nous sommes donc en droit de conclure que, d'après saint Cyrille de Jérusalem, le caractère de la confirmation est indélébile pour l'éternité. Il serait facile d'apporter d'autres passages de ce Père où la même vérité est insinuée, celui par exemple où il recommande aux néophytes de garder l'ἅγιον μύρον à l'abri de toute souillure et

(1) Migne, *P. G.*, t. XXXIII, col. 365.
(2) Ἡ πανοπλία τοῦ ἁγίου πνεύματος. *P. G.*, *t. cit.*, col. 1092.

(1) Τὸ ἀντίτυπον τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Col. 1088.
(2) Col. 1089.
(3) Héfélé, *Histoire des Conciles*, traduction Delarc, t. II, p. 212 et suiv.

de tout reproche, ἄσπιλον καὶ ἄμωμον (1). Il ne dit pas qu'un péché quelconque peut en faire disparaître la trace, mais peut le souiller, en faire un signe de réprobation.

Il est temps maintenant de faire appel à d'autres témoins, car un seul ne suffit pas pour représenter l'ancienne Eglise d'Orient tout entière. Nous invoquerons d'abord l'autorité de saint Jean Chrysostome et de Théodoret. Tous les deux, on le sait, ont commenté les épitres de saint Paul, et tous les deux ont vu dans les premiers versets du chapitre VI de l'épître aux Hébreux l'attestation que les deux sacrements de Baptême et de Confirmation ne peuvent être renouvelés aux apostats. Le passage scripturaire en question vise en effet directement les *lapsi*, les παραπεσόντες, comme dit le texte grec. Ce passage est ainsi conçu :

1° C'est pourquoi, laissant de côté les premiers éléments de la doctrine chrétienne, élevons-nous à l'enseignement parfait, sans poser de nouveau les principes fondamentaux du renoncement aux œuvres mortes, de la foi en Dieu; 2° de la doctrine des baptêmes, de *l'imposition des mains*, de la résurrection des morts et du jugement éternel; 3° C'est ce que nous allons faire si Dieu le permet; 4° Car il est impossible pour ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont goûté le don céleste, *qui ont eu part au Saint-Esprit*...... 5° et qui pourtant sont tombés, de les renouveler une seconde fois en les amenant à la pénitence.

Cette imposition des mains par laquelle on reçoit le Saint-Esprit et qui fait partie des rites de l'initiation chrétienne n'est autre chose, d'après saint Jean Chrysostome et Théodoret, que le sacrement de confirmation. Pas plus que le baptême proprement dit, cette imposition des mains qui en est comme le complément ne saurait être renouvelée à ceux qui sont tombés. Voici comment s'exprime saint Jean Chrysostome (2) :

Nous ne pouvons pas dire : si nous vivons maintenant dans la négligence, nous serons de nouveau baptisés, de nouveau nous passerons par la catéchèse, et *de nouveau nous recevrons le Saint-Esprit;* ou bien : si maintenant nous perdons la foi, nous pourrons de nouveau laver nos fautes dans l'eau du baptême, et recevoir les mêmes dons que la première fois. Vous vous trompez, dit l'apôtre, en pensant cela, car « il est impossible que ceux qui ont été une fois illuminés, etc. »..... Et voyez comme il est affirmatif, comme son langage ne souffre pas de réplique : C'est impossible, dit-il, c'est-à-dire ne comptez plus sur quelque chose qui n'est plus possible. Il n'a pas dit : cela ne convient pas; ni cela n'est pas expédient; ni cela n'est pas permis; mais c'est impossible. Il veut vous enlever tout espoir, à vous tous qui avez été illuminés une fois.

Théodoret n'est pas moins clair. Après avoir dit que ceux qui sont baptisés reçoivent la grâce du Saint-Esprit par la main du prêtre, il commente ainsi le verset 4 (1):

Il est absolument impossible, dit l'apôtre, que ceux qui se sont approchés du saint Baptême et *ont participé à la grâce de l'Esprit divin*, qui ont reçu l'empreinte des biens éternels, s'en approchent de nouveau et obtiennent un second baptême. Car cela n'est pas autre chose que crucifier de nouveau le Fils de Dieu. De même que lui a souffert une seule fois, de même il convient que nous ne participions à sa passion qu'une seule fois.

Deux autres commentateurs grecs des épitres de saint Paul, Œcuménius de Tricca, ou plutôt celui à qui il a prêté son nom (2), et Théophylacte († 1075) (3), déjà postérieurs à l'époque des sept conciles, interprètent ce même passage de l'épître aux Hébreux dans le sens donné par saint Chrysostome et Théodoret. Il ont du reste, cela se voit clairement, copié leurs devanciers.

Nous pouvons encore citer, en faveur de notre thèse, une autorité que les orthodoxes accepteront sans doute plus volontiers qu'aucune autre : nous voulons parler

(1) *P. G.*, t. cit., col. 1093.
(2) *Homilia IX in epist. ad Hebræos. P. G.*, t. LXIII, col. 78.

(1) *Interpretatio Epist. ad Hebr. cap. VI. P. G.*, t. LXXXII, col. 717.
(2) *P. G.*, t. CXIX, col. 333.
(3) *P. G.*, t. CXXV, col. 252.

de Photius. Oui, Photius a nettement affirmé l'indélébilité du caractère de la confirmation et l'impossibilité de renouveler ce sacrement. C'est justement pour cela qu'il s'est élevé avec tant de force contre l'audace des Latins qui avaient reconfirmé les Bulgares déjà oints du chrême par les prêtres qui tenaient de lui leur juridiction. Entendez-le s'écrier avec sa véhémence ordinaire :

> Quelqu'un a-t-il jamais entendu raconter une sottise pareille à celle que n'ont pas eu horreur de commettre ces insensés (les Latins)? Ils ont renouvelé l'onction du chrême à ceux qui l'avaient déjà reçue une fois, profanant ainsi les surnaturels et divins Mystères des chrétiens, et en faisant l'objet d'une longue risée et de grands éclats de rire (1).

Un peu plus loin, il ajoute :

> Quant à la reconfirmation de ceux qui ont déjà été baptisés et oints du chrême, il ne sera pas nécessaire, je pense, de faire appel à l'autorité des canons pour la condamner. Il suffit de mentionner un pareil fait pour voir qu'il dépasse toutes les bornes de l'impiété (2).

Les orthodoxes de nos jours seraient-ils donc brouillés en matière de dogme avec Photius lui-même? Cela semble bien, au moins sur la question particulière qui nous occupe. La chose, on l'avouera, ne manque pas d'un certain piquant. Comment donc la Grande Eglise est-elle arrivée à se fourvoyer à ce point? Comment a-t-elle perdu ainsi son immutabilité dans les sentiers de l'erreur? C'est ce qu'il nous reste à montrer en étudiant la genèse de l'innovation dont elle s'est rendue coupable.

III. Origine de l'innovation. Le canon du patriarche Méthode.

Nous avons parlé plus haut de l'office de la réconciliation des apostats tel que le donne l'euchologe de Venise. Nous avons fait remarquer que les orthodoxes de nos jours entendaient d'une véritable réitération du sacrement de confirmation la chrismation prescrite par le canon attribué à un certain patriarche du nom de Méthode, canon dont nous avons mis la traduction sous les yeux du lecteur. Il faut maintenant examiner de plus près ce document. A quelle époque remonte-t-il? Quel est ce patriarche Méthode à qui on l'attribue? Sa véritable signification est-elle bien celle que lui donne aujourd'hui l'Eglise orthodoxe? Voilà autant de questions auxquelles nous allons essayer de répondre.

Que l'office de la réconciliation des apostats soit postérieur au VIIIe siècle, c'est une conclusion qui s'impose, après ce que nous venons de dire dans la seconde partie de notre travail. Cette conclusion est corroborée par le fait que le plus ancien euchologe connu, le codex III, 55 de la bibliothèque Barberini, antérieur à l'année 797, ne renferme pas l'office en question (1). Les premiers euchologes où il se trouve datent du XIe siècle. Ce sont : le codex 213 de la bibliothèque Coislin, qui appartient à l'année 1027 (2), et le codex 28 des manuscrits liturgiques de Grotta-Ferrata (3).

Si l'on compare le texte de ces manuscrits avec celui de l'euchologe de Venise, on se trouve en présence de nombreuses variantes dont quelques-unes, plus importantes, méritent d'être signalées. Tout d'abord, le canon du patriarche Méthode est sensiblement modifié dans sa dernière partie. Les deux manuscrits font à la troisième catégorie d'apostats, à ceux qui ont renié volontairement la foi, un traitement plus doux. On leur rappelle bien le canon terrible (κανόνα φοβερόν) de saint Basile, mais, par compassion, on ne les fait jeûner que deux ans, avec abstinence de viande,

(1) *Encyclica epistola*, *P. G.*, t. CII, col. 725.

(2) *Ibid.*, col. 736. Voir aussi dans HERGENRŒTHER, *op. cit.*, t. III, p. 602, le résumé de la doctrine de Photius sur la Confirmation. Il s'accorde en tout avec les catholiques, excepté sur la question du ministre.

(1) BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, t. I, Oxford, 1896, p. LXXXVIII.

(2) MONTFAUCON, *Bibliotheca Coisliniana*, Paris, 1715, p. 272.

(3) D. ANTONIUS ROCCHI, *Codices abbatiæ Cryptæ Ferratæ*, Tusculum, 1883, p. 235.

de laitage, d'œufs et de vin, c'est-à-dire, en somme, qu'on les fait jeûner au pain et à l'eau, comme dit un manuscrit postérieur (1). S'ils sont jeunes et robustes, ils doivent s'imposer cent génuflexions par jour et dire deux cents *Kyrie eleison;* s'ils sont impotents, ils feront selon leurs forces. Huit jours avant la fin des deux ans, ils seront soumis aux prières propitiatoires, et tout le reste se passera comme pour les autres.

Si du canon nous passons aux prières propitiatoires, nous remarquons que le manuscrit Coislin en donne six, celles-là mêmes qui se trouvent dans l'euchologe de Venise, mais la rubrique placée après la cinquième est conçue en termes différents. Elle dit simplement :

Le prêtre, prenant le Saint-Chrême, fait l'onction sur le front, les mains et les pieds, il dit la prière : Seigneur, Dieu tout-puissant, etc. (c'est-à-dire la sixième et dernière prière) (2).

Ainsi le prêtre fait l'onction avec le chrême, mais, au lieu de prononcer les paroles sacramentelles : « Sceau du don du Saint-Esprit », comme le veut l'euchologe actuel des orthodoxes, il récite une prière. Ceci est bon à retenir pour tout à l'heure, quand nous chercherons la véritable signification de la cérémonie.

Le codex de Grotta-Ferrata ne porte que les quatre premières prières propitiatoires et n'a aucune rubrique relative à l'onction à faire. Il s'accorde du reste avec le Coislin, son contemporain, pour les titres de ces quatre prières. La première est intitulée : « Prière de propitiation pour le renégat qui revient à notre foi. » La seconde : « Autre prière propitiatoire, après qu'on aura récité les psaumes 50, 37 et 102. » La troisième : « Prière pour les chrétiens qui ont été entraînés dans l'erreur païenne et qui se convertissent et reviennent à l'Eglise. » Le quatrième enfin : « Prière pour un enfant qui a apostasié et est devenu musulman (μαγαρίζω) et qui se repent. » Quant à la cinquième et à la sixième prières du manuscrit Coislin, elles n'ont pas de titre. On ne les trouve du reste que dans un très petit nombre de manuscrits postérieurs. La presque totalité de ceux-ci ne contiennent que les prières données par le Grotta-Ferrata sans aucune rubrique (1). C'est le texte du Grotta-Ferrata que reproduit l'euchologe édité par la Propagande (2).

L'euchologe de Goar est conforme à l'édition de Venise de 1638 ne différant en rien de celle de 1851 que nous avons citée. Mais, après les six prières propitiatoires, il s'y trouve deux autres prières à l'adresse de ceux qui ont apostasié dès leur enfance pour embrasser l'islamisme, empruntées au codex 40 de la bibliothèque Barberini (3) et faisant évidemment double emploi avec la quatrième prière donnée par les deux plus anciens manuscrits.

Si nous faisions une édition critique de l'office de la réconciliation des apostats, bien des variantes intéressantes seraient à signaler dans les euchologes postérieurs au IX[e] siècle, car rarement document liturgique a été si maltraité par les copistes (4). Mais cela ne rentre pas dans notre sujet. Il nous suffit de constater que des manuscrits du XI[e] siècle donnent déjà l'office en question et que par conséquent il remonte au moins à cette époque. Est-il possible de lui fixer une date plus précise?

(1) Le troisième Barberini, cité par Goar, *Rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 881. On trouvera au même endroit les variantes des deux manuscrits dont nous parlons.

(2) Voir Dmitrievskij, *Euchologia*, Kiev, 1901, p. 1027.

(1) Voir Goar, *op. et loc. cit.*, ou Migne, *P. G.*, t. C, col. 1314, en note.

(2) Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1873, p. 478.

(3) Voir Brightman, *loc. cit.*, et Goar, *loc. cit.* La date de ce manuscrit n'est pas fixée, mais on sait qu'il est postérieur au XI[e] siècle.

(4) On peut voir un grand nombre de ces variantes dans Dmitrievskij, *op. cit.*, *passim*. Certains euchologes n'ont qu'une ou deux prières propitiatoires, ordinairement la troisième, avec ou sans le canon du patriarche Méthode. Le codex Allatianus, par exemple, qui date de 1260, d'après Goar (*op. cit.*, Proœmium, p. III), ne contient que deux prières, sans le canon. D'autres ajoutent à la cérémonie des rites accessoires, comme la triple renonciation à Satan, telle qu'elle a lieu au baptême, et l'abjuration des erreurs de Mahomet. (Voir entre autres un euchologe de 1528 du monastère de Vatopédi au Mont Athos : Dmitrievskij, p. 775.) Le traitement fait aux divers apostats varie aussi de temps en temps.

C'est en recherchant quel est ce patriarche Méthode à qui on l'attribue que nous pourrons répondre à cette question.

Deux patriarches de ce nom ont occupé le siège de Constantinople. Le premier n'est autre que saint Méthode, né à Syracuse dans la seconde moitié du VIIIe siècle. D'abord moine en Bithynie, au monastère de Khénolaccos, persécuté pour son attachement au culte des images sous les derniers empereurs iconoclastes, il fut patriarche de 843 à 847 (1). Le second, ancien moine bithynien lui aussi, ne passa que trois mois sur le trône patriarcal, en l'année 1240. Georges l'Acropolite († 1282) nous dit de lui qu'il se vantait de connaître beaucoup de choses, bien qu'il en connût très peu (2). C'est, on le voit, un éloge d'une délicatesse toute attique; mais passons. Auquel de ces deux personnages faut-il attribuer l'office de la réconciliation des apostats? Evidemment, puisque cet office est donné par des manuscrits du XIe siècle, on ne peut songer au patriarche du XIIIe siècle. Toutes les probabilités sont donc en faveur du Méthode du IXe siècle. Goar ne voit aucune difficulté à donner à ce saint homme la paternité d'une œuvre qui paraît au premier abord assez compromettante. Avant lui, Possevin, Gesner, Baronius s'étaient prononcés dans le même sens (3). De nos jours, cette opinion a été adoptée par le cardinal Pitra (4).

Arcudius cependant est d'un avis contraire. Il n'est pas vraisemblable, dit-il, que cet office ait pour auteur le patriarche du IXe siècle. Cet homme si saint et si versé dans la science des canons ne pouvait ordonner de réitérer la confirmation à ceux qui l'avaient déjà reçue. Les nombreuses variantes des manuscrits, le langage du second successeur de saint Méthode, Photius, reprochant si amèrement aux Latins d'avoir reconfirmé les Bulgares, sont autant de raisons invoquées par Arcudius en faveur de son opinion (1).

Le P. Morin est à peu près du même avis. Si l'office est de saint Méthode, il faut dire qu'il a subi de nombreuses et graves interpolations; mais il est plus probable qu'il n'est pas de lui (2).

De quel côté se trouve la vérité? Les objections d'Arcudius et de Morin contre la première opinion ne nous paraissent pas très sérieuses, et elles tombent d'elles-mêmes si l'on arrive à donner au canon et aux prières propitiatoires une signification orthodoxe. Sans doute, les variantes des anciens euchologes sont nombreuses et souvent importantes; mais pour déterminer ce qui est authentique de ce qui est interpolation, il n'y a qu'à prendre pour arbitres les plus anciens manuscrits, le Coislin et le Grotta-Ferrata. Nous dirons donc que le canon et au moins les quatre premières prières propitiatoires sont de saint Méthode; il est même très probable que les deux dernières sont aussi de lui, puisqu'elles sont données par le codex Coislin; quant à la fameuse rubrique, placée après la cinquième prière, et dont Arcudius était si choqué, il faut voir son texte original dans ce dernier manuscrit et non dans l'euchologe de Venise. Ce qui augmente la vraisemblance de l'opinion que nous adoptons, c'est le zèle bien connu du saint patriarche Méthode pour extirper les hérésies et ramener au bercail toutes les brebis égarées. Un biographe contemporain nous dit que ce fut là sa préoccupation constante. Nous savons aussi qu'il s'occupa beaucoup de liturgie; on a de lui, outre plusieurs canons et plusieurs idiomèles, un office pour les fiançailles, un second pour le mariage, un troisième pour les secondes noces (3). Rien d'étonnant à ce qu'il ait composé aussi un office pour la réconciliation des

(1) Sur la vie de saint Méthode avant son patriarcat, voir *Echos d'Orient*, t. VI, p. 127-131 et 183-191.

(2) Voir Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, p. 387.

(3) Goar, *op. cit.*, p. 888.

(4) *Juris ecclesiastici græcorum historia et monumenta*, t. II, p. 354.

(1) Arcudius, *op. cit.*, p. 118 et 141.

(2) Voir Vitasse, *op. cit.*, col. 1120.

(3) Pitra, *op. et loc. cit.*

apostats qui devaient devenir plus nombreux à mesure que le Croissant étendait ses conquêtes.

Pour prouver par un argument irréfutable que l'office de la réconciliation des apostats est bien de saint Méthode, Goar cite un passage de Cedrenus, ou plutôt de Jean Skylitzès, qui vivait dans la seconde moitié du XIe siècle :

En ce temps-là (au temps du patriarche Méthode), dit ce chroniqueur, s'éleva l'hérésie dite des ziliciens, ayant pour chef Zilix, secrétaire impérial; mais elle fut bientôt éteinte; le chef et ses partisans revinrent à la vraie foi et ils furent oints et confirmés avec le chrême divin (1).

Mais, à notre avis, ce texte prouve trop pour prouver quelque chose. Tout d'abord, remarquons qu'il nous parle d'apostats tombés dans l'hérésie, et non de renégats devenus musulmans, ou juifs, ou païens. Or, ce sont ces derniers seulement que vise le canon du patriarche, comme l'indique l'emploi du verbe μαγαρίζω dans le titre des prières propitiatoires. Puis il donne à l'onction du chrême que reçurent les ziliciens le caractère sacramentel (2). Est-il croyable que saint Méthode ait réitéré le sacrement de confirmation à des fidèles tombés momentanément dans l'hérésie? C'est par trop invraisemblable. Skylitzès a dû être ici victime de ce qu'on appelle la piperie des mots. Sachant qu'habituellement les hérétiques, quand ils se convertissaient, étaient confirmés, il a supposé que saint Méthode avait appliqué le même traitement aux ziliciens, sans réfléchir que ceux-ci n'étaient point des hérétiques de naissance, mais d'anciens fidèles. Peut-être aussi a-t-il été trompé par ce qui se faisait déjà de son temps, c'est-à-dire à la fin du XIe siècle, bien que cette supposition soit assez gratuite.

Mais c'est assez de discussion sur l'authenticité de ce fameux office. Il est temps de nous demander quelle est sa véritable signification par rapport à la Confirmation. Le canon de saint Méthode ordonne-t-il vraiment la réitération de ce sacrement aux apostats, comme le veulent aujourd'hui les orthodoxes? Nous n'hésitons pas à répondre à cette question par un non catégorique, et voici pourquoi.

Un passage de la troisième prière propitiatoire, déjà remarqué par Arcudius et par Goar, donne à l'onction du Chrême prescrite par le canon un sens qui exclut toute idée de sacrement. Il est conçu en ces termes :

Illumine son esprit par la vertu et l'action de ton Saint-Esprit, afin que l'étincelle du Baptême salutaire, qui couve dans son âme, attisée par les brises de la grâce, se rallume en flamme spirituelle, *et que le sceau qui a été imprimé en lui se manifeste d'une façon plus expressive.* Imprime dans son cœur et dans ses pensées, par le signe de la croix du Christ, l'espérance en toi et la connaissance de la vérité.

Ainsi l'onction du chrême, faite en forme de croix sur l'apostat, est destinée, non à renouveler la σφραγίς, le caractère de la confirmation déjà reçu lors de l'initiation baptismale, mais à le rendre plus expressif. Le crime d'infidélité ne l'a pas effacé; il couve au fond de l'âme comme une étincelle; seuls ses effets salutaires, tels que l'espérance en Dieu et la connaissance de la vérité, ont été suspendus, ils vont se manifester de nouveau après la conversion; attisée par les brises de la grâce, l'étincelle va redevenir le flambeau lumineux de la foi vivante. Peut-on exprimer plus poétiquement ce que les théologiens appellent la reviviscence du sacrement, mais peut-on exclure aussi d'une façon plus catégorique toute idée de reconfirmation?

Que ce soit là la véritable portée de l'onction prescrite par saint Méthode, c'est ce qu'indique encore assez clairement l'autre partie de la cérémonie, le fameux bain à prendre le huitième jour. S'agit-il d'un bain de propreté, d'un bain hygiénique?

(1) CEDRENUS, *Historiæ compendium*, dans MIGNE, *P. G.*, t. CXXI, col. 1036.

(2) Καὶ τῷ θείῳ μύρῳ χρισθέντων τε καὶ τελειωθέντων. Le mot τελειωθέντων ne peut se dire que du sacrement.

Evidemment non. C'est là une action symbolique destinée à faire ressouvenir le renégat de son baptême. Rappelons-nous les expressions du canon :

> Après le bain, que le converti se présente ceint d'un linge pour être oint du chrême comme les nouveaux baptisés.

Cette onction du chrême ne peut être qu'un mémorial de la confirmation, tout comme le bain est une figure du Baptême. Nous ajouterons que, de même que le bain n'est accompagné d'aucune parole sacramentelle, de même aussi l'onction ne doit point se faire en disant : « Sceau du don du Saint-Esprit. » L'expression : « Qu'il soit oint du chrême, comme les baptisés » doit s'entendre seulement des onctions à faire sur les différents sens, et n'implique pas l'emploi de la forme. La rubrique actuelle qui prescrit formellement cet emploi a dû être ajoutée à une époque où la cérémonie avait été détournée de sa véritable signification. Il est remarquable, en effet, que le seul manuscrit ancien ayant une rubrique après la cinquième prière, le manuscrit Coislin, n'indique pas qu'il faut réciter les paroles sacramentelles, mais plutôt qu'en faisant les onctions il faut dire la sixième et dernière prière. A la rigueur, l'emploi de la forme pourrait exister sans qu'il y eût sacrement; car, comme le fait remarquer Goar, les formes des sacrements peuvent être restreintes à tel effet déterminé par l'intention du ministre; mais nous ne croyons pas avoir à faire intervenir ici cette distinction subtile, puisque nous avons de bonnes raisons de croire que l'onction prescrite par saint Méthode ne comportait pas primitivement la récitation des paroles sacramentelles.

On comprend maintenant pourquoi l'euchologe de la Propagande a pu reproduire le canon de saint Méthode et les prières propitiatoires. Il est évident que les éditeurs romains les ont interprétés comme nous et n'y ont vu qu'un simple rite de réconciliation dépourvu de tout caractère sacramentel. C'est donc en vain que les orthodoxes chercheraient à se prévaloir de l'autorité de saint Méthode pour appuyer leur doctrine sur la réitération de la confirmation. Tout ce qu'on peut leur accorder, c'est que l'office de la réconciliation des apostats a été comme un piège tendu à leur orthodoxie et que le décret de ce patriarche a été la cause occasionnelle de leur pratique erronée.

La méprise, du reste, ne date pas d'hier. Elle est très ancienne. Nous avons vu qu'on pouvait peut-être en découvrir une trace dans le texte de Skylitzès, à la fin du XI[e] siècle. Au XIII[e] siècle, le moine Job, auteur d'un traité sur les sacrements, n'hésite pas à affirmer que le baptême est le seul sacrement qu'on ne réitère pas. Les autres peuvent être reçus plusieurs fois :

> Par exemple, dit-il, la confirmation est renouvelée, soit par nécessité, soit en raison d'une promotion à une dignité. C'est ainsi que ceux qui, par malice, par lâcheté ou par la violence des tourments, ont renié la foi du Christ, nous les oignons de nouveau avec le chrême divin, nous renouvelons en eux le caractère sacré (καὶ τὴν ἱερὰν ἐγκαινίζοντες τούτοις σφραγῖδα); nous appelons de nouveau sur eux la grâce du Saint-Esprit qu'ils ont perdue; nous les réconcilions avec Dieu. Nous agissons de même à l'égard de tout hérétique qui revient dans l'Eglise catholique orthodoxe. Nous réitérons le sacrement en raison d'une promotion à une dignité, par exemple aux rois le jour de leur sacre, ou aux patriarches, quand ils sont consacrés (1).

Parmi toutes les curieuses choses que conte là ce bon moine, remarquons simplement pour le moment ce qu'il dit de la reconfirmation des apostats. Evidemment, de son temps, le canon du patriarche Méthode était compris et pratiqué comme l'entend et le pratique maintenant l'Eglise orthodoxe.

Au siècle suivant, nous voyons Nicolas Cabasilas († 1371) tenter une explication quasi-philosophique de la réitération de la confirmation. Il se demande pourquoi on

(1) Arcudius, *op. cit.*, p. 121.

renouvelle ce sacrement à ceux qui ont renié Jésus-Christ, et non pas le baptême. La raison en est, d'après lui, que le baptême constitue comme une faculté de notre être surnaturel, tandis que la confirmation est plutôt un acte. Il ne dépend pas d'un homme de s'ôter à lui-même ses facultés, mais il peut les empêcher d'agir. De même, le pécheur, le renégat ne peut faire disparaître en lui cette faculté surnaturelle qu'est le baptême, mais il est libre de renoncer à cet acte qui s'appelle la confirmation, comme il est libre de fermer son œil à la lumière (1). La théorie est assez originale pour mériter une étude spéciale; mais nous n'avons point le temps de nous y arrêter. Il nous suffit de constater que déjà au XIVe siècle un théologien grec cherchait des raisons pour justifier la reconfirmation des apostats. Nous avons vu que les théologiens actuels se donnent moins de peine. En général, ils se contentent d'affirmer la pratique de leur Eglise sans donner aucune explication.

IV. Conclusion.

La conclusion qui se dégage nette et précise de tout ce qui vient d'être dit est que l'Eglise orthodoxe a vraiment innové sur un point touchant à la fois à la discipline et au dogme. Sa prétendue immutabilité n'est donc qu'un vain mot. Elle n'a pas le droit de se proclamer la légitime héritière de l'Eglise des sept conciles. Celle-ci a non seulement ignoré la reconfirmation des apostats, mais encore a formellement condamné à l'avance cette pratique en affirmant l'indélébilité du caractère sacramentel. C'est l'Eglise catholique romaine qui se trouve avoir gardé la véritable doctrine des Cyrille et des Chrysostome. C'est elle seule qui possède la véritable immutabilité, l'immutabilité vivante qui sait à la fois conserver intacte la vérité révélée et l'enrichir de magnifiques développements, l'immutabilité pleine de souplesse et ennemie de tout pharisaïsme, qui sait tirer de la doctrine des applications adaptées aux différentes époques et aux divers milieux, mais qui ne varie jamais sur la doctrine elle-même.

Si nous avons cherché à surprendre l'Eglise orthodoxe en flagrant délit d'innovation, ce n'est point pour élargir le fossé de la séparation et rendre l'union plus difficile, c'est pour ouvrir les yeux aux âmes droites et amies de la vérité qui vivent dans cette Eglise et leur montrer que la véritable orthodoxie est inséparable de la chaire de Pierre.

En terminant, nous serions tentés de redire à l'adresse de nos frères séparés le passage que nous avons cité de la troisième prière propitiatoire: Seigneur, illuminez leur esprit par l'action de votre Saint-Esprit, et que l'étincelle de vraie foi qui couve encore dans leur âme, mais qui est bien près de s'éteindre sous les cendres du protestantisme et du rationalisme, se rallume sous les brises de votre grâce pour redevenir le grand flambeau qui a éclairé le monde.

M. Jugie.

(1) Arcudius, *op. cit.*, p. 125; Migne, *P. G.*, t. CL, col. 545.

AMULETTE BYZANTINE EN PLOMB

Il existe déjà dans les collections une série assez considérable de ces petits monuments qui viennent si à propos illustrer ce que les textes nous apprennent de la superstition byzantine. Je viens d'acquérir un de ces objets; les différences qu'il présente avec les types publiés valent la peine d'une notice particulière.

C'est une médaille en plomb munie d'une bélière globuleuse pour être suspendue au cou; épaisseur : 2 à 3 millimètres; diamètre : 43 millimètres. Le relief est très accentué. Comme le montre le dessin ci-joint, exécuté par le R. P. Jacquemier, l'écriture des légendes est *en miroir*, c'est-à-dire que les lettres sont tracées de droite à gauche et de bas en haut. De plus, la légende rectiligne du revers est tracée, ligne par ligne, aussi de droite à gauche, selon l'usage des langues sémitiques. Il y a là, sans aucun doute, des préoccupations superstitieuses. Enfin, la plupart des lettres se terminent par un renflement (1).

Avers. — Le champ est occupé par une figure grossière de séraphin aux ailes éployées. Légende circulaire :

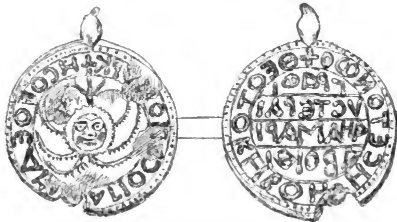
+ ΗϹΟΓΟЄΑΓΙΟϹΑΓΙΟϹΑΓΙΟΚΥΡΚ

Le milieu en est constitué par la triple acclamation que le prophète Isaïe (2) et l'apôtre saint Jean (3) mettent sur les lèvres des séraphins. L'usage de cette formule dans la liturgie est bien connu. Maint exemple prouve qu'elle a aussi été en honneur dans la magie médiévale.

Mais je ne vois pas ce que peuvent signifier les lettres du début, ΗϹΟΓΟЄ, ni celles de la fin, ΚΥΡΚ. Peut-être avait-on songé à écrire aussi trois fois κύρ(ιος).

Revers. — Dans le champ, légende en quatre lignes :

ΓΡΑΦΙ
ΥϹΤЄΡΑΙ
ΑΗΑΜΑΡΙ
ΑΒΟΙΘΙ



AMULETTE BYZANTINE

Le début reste obscur. Les mots γραφὴ ὑστεραῖ(α) me paraissent désigner le genre d'écriture. Cependant, je dois observer que le mot ὑστέρα se trouve sur plusieurs amulettes, non avec sa signification ordinaire, mais pour indiquer une maladie, peut-être la colique.

La fin s'explique sans difficulté, malgré l'incorrection de l'orthographe : ἁγία Μαρία, βοήθει.

Légende circulaire :

+ ΘЄΟΤΟΚΗΒΟΗ·ΗϹЄΤΟΝΦΟ

c'est-à-dire : + Θεοτόκε, βοήθησε τὸν φο(ροῦντα), avec un impératif moderne.

P. Khirlanghidj.

(1) Voir des lettres de ce genre dans G. Schlumberger, *Mélanges d'archéologie byzantine*, p. 118, 122, 132, et J. Gottwald, *Amulette byzantine*, dans *Echos d'Orient*, t. VIII, 1905, p. 240.

(2) *Is.*, VI, 2-4.

(3) *Apoc*, IV, 6-8.

POIDS, TESSÈRE ET MÉREAUX BYZANTINS

Parmi les objets antiques présentement de passage entre mes mains (1), se trouvent les quatre pièces suivantes, que je publie en les accompagnant d'un dessin dû à l'inlassable obligeance du R. P. Jacquemier.

∴

Les Byzantins, pour l'évaluation des monnaies d'or, se servaient de poids spéciaux, équivalant à un demi, un ou plusieurs *nomismata* (solidi). Voici un de ces poids monétaires, de trois *nomismata*, rond, en bronze et bien conservé.

Sous un buste, un monogramme qui se lit Πέτρου, et des deux côtés l'abréviation connue pour νομίσματα τρία. Le



buste et le nom sont ceux du fonctionnaire, Pierre, sous l'administration duquel le poids a été exécuté. Buste, formule et monogramme ont été gravés très profondément en creux pour recevoir une incrustation de lamelles d'argent aujourd'hui disparues. En son état actuel, l'objet pèse 13gr,3; diamètre, 21 millimètres.

∴

Ce que dans le titre ci-dessus, faute de dénomination plus précise, j'ai annoncé sous le nom de tessère, n'est autre chose qu'une mince plaque ronde en argile rougeâtre de 0m,042 de diamètre, portant sur une de ses faces un monogramme en

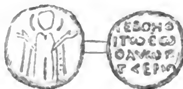


relief, où l'on reconnaît aisément au moins quatre lettres : ΚΟΑΤ. Mais que signifie cette inscription et quelle a bien pu être la destination d'un objet pareil, je ne saurais me prononcer.

∴

Au petit nombre connu de ces méreaux ou jetons qu'on ne peut affirmer avec certitude avoir servi de marques de contrôle dans les distributions charitables et qui, sans être des sceaux, présentent avec les bulles de plomb les plus grandes analogies de types, parfois de légendes, nous pouvons ajouter les deux suivants :

I. — Méreau en cuivre jaune. Diamètre,



0m,02. Au droit, la Theotokos orante (?) Au revers, la légende :

Κ]ΕΒΟΗΘ
Ε]ΙΤΩϹΩ
Δ]ΟΛΥΩ·
··ΚΕΡΙΩ

c'est-à-dire : Κύριε, βοήθει τῷ σῷ δούλῳ.....

(1) Tous les objets publiés dans cette revue par M. Pierre Khirlanghidj sont des antiquités livrées au commerce : leurs propriétaires nous prient de le dire. Et donc les directeurs de musée et les amateurs désireux de faire quelque acquisition peuvent entrer en relation avec eux en s'adressant, pour commencer, à la rédaction des *Echos d'Orient*, Constantinople. N. D. L. R.

Je ne puis malheureusement pas garantir le nom propre final; mais on ne peut supposer autre chose que Γλυκερίῳ.

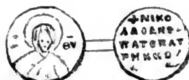
On remarquera la faute de gravure qui a fait transposer deux lettres dans ΔΟΥΛΑΩ.

II. — Méreau en cuivre jaune. Diamètre, 0m,0195. Au droit, le buste de la Theotokos, avec les sigles usuels **ΜΡ ΘΥ**; une légende circulaire : Θεοτόκε, βοήθει, a pu disparaître. Au revers :

+ΝΙΚΟ
ΛΑΟΑΝΘΥ
ΠΑΤΟΠΑΤ
ΡΗΚΗΟ

soit : + Νικολάῳ ἀνθυπάτῳ πατρικίῳ. Cette légende forme un mauvais trimètre iambique.

Le titre d'*anthypatos* ou proconsul est très souvent, sur les sceaux comme sur notre méreau, joint à celui de patrice:



bien entendu, il n'avait plus chez les Byzantins qu'une valeur purement honorifique.

P. Khirlanghidj.

OBJETS DE PIÉTÉ BYZANTINS

J'ai réuni sous le titre ci-dessus quatre petits objets byzantins assez disparates, mais qu'il est cependant assez naturel de





rapprocher les uns des autres, en raison de leur destination pieuse (1).

I. — Médaillon minuscule en or; diamètre, 8 millimètres. Ci-joint deux dessins qui le représentent en grandeur naturelle et agrandi cinq fois.

Buste d'un saint évêque; légende ΓΡΗΓ: il s'agit sans nul doute de saint Grégoire de Nazianze. On remarquera l'absence du titre de saint.

(1) Dessins des PP. G. Jacquemier et A. Péchaire.

Notre médaillon était un riche émail cloisonné : malheureusement, il ne reste que quelques traces d'émail blanc dans la barbe.

Cette pièce, trouvée à Constantinople, faisait évidemment partie d'un ensemble de décoration.

II. — Médaille uniface en cuivre rouge, d'un beau travail et de relief accentué. Buste d'un ange, probablement saint Michel, revêtu d'une armure et tenant une épée de la main droite. Quelques traces



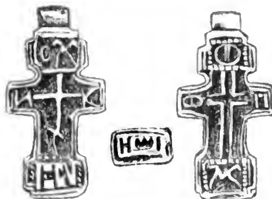
d'une légende circulaire effacée. Diamètre : 28 millimètres.

III. — Croix en stéatite de couleur grisâtre. Les dessins ci-joints, de grandeur naturelle, en représentent les deux faces; épaisseur, 9 millimètres.

Une des faces porte, gravée, la croix byzantine à pied barré. Je lis l'inscription des quatre extrémités, en commençant par le bas IHCV·CX·N·K, c'est-à-dire Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ ; à remarquer la forme insolite de l'H et du X.

L'autre face porte, également gravée, une croix de la forme dite latine. Aux quatre extrémités, quatre lettres à lire de haut en bas et de gauche à droite ΦΧΦΠ. C'est la formule bien connue de la liturgie grecque des présanctifiés : Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι. Le X a la même forme bizarre que tout à l'heure.

Enfin, sous le pied sont gravées les trois



lettres HωI, que je ne sais comment interpréter.

La stéatite, silicate hydraté de magnésie, est une variété de talc, très facile à travailler. Les Byzantins l'ont souvent utilisée comme l'ivoire, surtout en petits bas-reliefs (1).

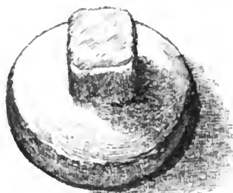
IV. — Moule en calcaire blanc; diamètre, 47 millimètres. La face postérieure est munie d'un appendice pour saisir l'objet. Je ne le crois pas d'époque très ancienne; il n'en est pas moins intéressant.

On connaît d'autres moules de même genre, de diverses grandeurs, en pierre, en terre cuite, ayant servi pour la confection de pains eucharistiques, de pains à bénir ou simplement d'eulogies en terre cuite. Je suppose que notre moule a eu ce dernier emploi. Le trésor de Monza pos



sède deux médaillons d'argile à sujets religieux qui ont dû être fabriqués de cette manière. C'étaient là des phylactères à bon marché, que le peuple emportait volontiers de telle église, de tel couvent, de quelque pèlerinage.

Notre moule donne une représentation



naïve de la Nativité de Notre-Seigneur : la Sainte Vierge et saint Joseph adorent à genoux l'Enfant-Dieu, sur lequel se penchent l'âne et le bœuf et brille l'étoile miraculeuse.

P. KHIRLANGHIDJ.

(1) Cf. G. SCHLUMBERGER, *Deux bas-reliefs byzantins de stéatite*, p. 3-6 (Extrait des *Monuments et mémoires* publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. IX.)

UN MYSTIQUE MONOPHYSITE, LE MOINE ISAIE

Nous avons d'Isaïe, moine hésychaste ou contemplatif, des environs de Gaza, au ve siècle, une petite biographie, écrite par un de ses amis les plus fidèles, Zacharie le Scolastique (1). Cet ouvrage, rédigé originairement en grec, nous a été conservé dans une traduction syriaque, dont on nous a donné depuis peu une version allemande (2). Les érudits ne sont pas d'accord sur la date qu'il convient d'assigner à sa composition. Tandis que MM. R. Raabe, Rubens Duval, G. Krüger, W. Brooks, etc., soutiennent que cette *Vie* a précédé celle de Sévère, composée par le même Zacharie entre les années 512 et 518, M. Kugener la croit postérieure (3) et il pourrait bien avoir raison. D'après lui, lorsque Zacharie mentionne dans sa *Vie* de Sévère (4) son travail antérieur sur le solitaire Isaïe, il n'entend parler que d'un ouvrage manuscrit et provisoire. Plus tard, pour se rendre aux désirs de son ami, le chambellan Misaël, Zacharie aurait revu sa première ébauche, l'aurait complétée et publiée définitivement avec les *Vies* de Pierre l'Ibérien et de Théodore, évêque d'Antinoé.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, un fait certain c'est que cette biographie doit se placer aux environs de l'année 518 et qu'elle constitue notre principale source d'informations, en ce qui concerne le solitaire Isaïe. Ajoutons-y d'autres documents datant de la même époque et provenant des amis d'Isaïe ou de ses disciples, comme les *Plérophories* de Jean de Maïouma, la *Vie* anonyme de Pierre l'Ibérien, etc., et nous aurons énuméré tous les instruments de travail dont nous disposons pour le moment.

⁂

D'après Zacharie le Scolastique (1), Isaïe était né en Egypte et c'est là qu'il reçut sa première éducation. De bonne heure il embrassa la vie monastique et se retira dans le désert intérieur, c'est-à-dire dans la solitude de Scété, où il se rendit maître en peu de temps de toutes les pratiques et de toutes les vertus propres à un bon religieux. On cite de lui un trait de générosité qui rappelle l'acte héroïque du soldat saint Martin envers le pauvre d'Amiens. Ne pouvant réprimer les cris d'admiration et d'enthousiasme que sa conduite provoquait autour de lui, Isaïe se retira en Palestine. Il demeura tout d'abord dans le désert d'Eleuthéropolis, parce que, nous dit son biographe, sa vertu n'avait pu rester cachée aux saints qui peuplaient alors le désert du Jourdain et les environs de Jérusalem, et il y accomplit divers prodiges extraordinaires : guérisons de malades, délivrance de possédés, etc., le cortège habituel de miracles que l'on rencontre dans la vie des moines de ce temps-là.

(1) Jean de Maïouma, auteur des *Plérophories*, édition Nau, Paris, 1899, n° 73, p. 69, dit ceci : « Le scolastique Zacharie, celui de Maïouma, était orthodoxe et très zélé; il connaissait très bien les dogmes, de sorte qu'il pouvait instruire les autres. Au temps où il était à Beyrouth....., il lui sembla voir le père *Isaïe*, le père des moines, qu'il connaissait, car il l'avait vu très souvent, qui lui dit : « Fuis l'église de ces partisans des quatre » dieux et sépare-toi d'eux. » De son côté, Zacharie le Scolastique dit lui-même dans sa *Vie de Sévère*, patriarche d'Antioche, édition Nau, Paris, 1900, p. 65 seq. : « Je n'avais aucun rapport avec les évêques de Phénicie, mais bien avec les saints Pères d'Egypte et de Palestine, dont les chefs étaient de grands athlètes de la religion, ...comme *Isaïe*, le second prophète qui vivait de notre temps; il n'hérita pas seulement du nom, mais encore du privilège du prophète, et brilla dans le monachisme à l'exemple du grand Antoine. »

(2) Ahrens et Krueger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias rhetor*, Leipzig, 1899, p. 263-274. Le texte syriaque se trouve dans Land, *Anecdota syriaca*, t. III, p. 346-356.

(3) *Observations sur la vie de l'ascète Isaïe..... par Zacharie le Scolastique*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. IX, 1900, p. 464-470.

(4) Edition Nau, Paris, 1900, p. 69 : « Or, j'étais occupé à décrire les perfections de ces hommes divins, de Pierre l'Ibérien et d'*Isaïe*, le grand ascète égyptien, — car ces deux hommes pendant leur séjour en Palestine avaient acquis une grande réputation auprès de tous les chrétiens. »

(1) Ahrens et Krueger, *op. cit.*, p. 264.

Un voyage à Gaza, occasionné par un sénateur de la ville, eut lieu vers cette époque, et le récit — s'il est bien exactement rapporté — ainsi que celui qui se lit ensuite sembleraient indiquer que notre solitaire jouissait de dons surnaturels peu communs, comme celui de lire dans la conscience d'autrui et de prédire l'avenir. Cela lui valut le surnom de *second prophète* (1), qu'on lui décernait déjà de son vivant.

De la région d'Eleuthéropolis, Isaïe émigra vers les côtes de Gaza, dont le climat plus doux lui rappelait celui de l'Egypte, sa patrie. Il y construisit un monastère, dont il confia la direction à Pierre l'Egyptien, le chef de ses disciples, et s'enferma lui-même dans une cellule. Là, il vécut en parfait reclus, presque silentiaire, comme devaient le faire après lui le futur patriarche Sévère d'Antioche (2), l'illustre Barsanuphe (3) et Jean le prophète (4) dont j'ai essayé dernièrement de retracer les vertus.

La date de ce séjour en Palestine, comme celle de son séjour en Egypte, du reste, ne peut être établie que par approximation. Si l'on en croyait un récit des *Plérophories* de Jean de Maïouma (5), qui contient par ailleurs de fortes invraisemblances, Isaïe habitait encore les solitudes d'Egypte en 431.

Je me rappelle, aurait dit Isaïe à Pierre l'Ibérien, avoir demeuré près d'un grand saint, nommé le P. Paul de la Thébaïde, qui était âgé de cent vingt ans, un peu plus ou un peu moins, et avoir entendu de lui la prophétie suivante : « Dans vingt ans, les évêques prévariqueront et tomberont dans l'éloignement de Dieu prédit par l'Apôtre, par le fait d'un homme méchant, nommé Marcien, qui sera empereur. Cet empereur mourra après un peu plus de six ans. Il viendra alors pour un peu de temps un homme menteur (Léon Ier), puis la paix sera rendue en partie à l'Eglise et les événements se dérouleront ainsi jusqu'à l'arrivée de l'Antéchrist. »

Si elles ne confirment pas la prophétie de son ami, Paul de la Thébaïde, ces paroles d'Isaïe prouvent du moins qu'il se trouvait en Egypte vingt ans avant la tenue du Concile de Chalcédoine, c'est-à-dire en 431. En même temps elles nous apprennent que lui-même se sanctifiait en Palestine, sous le règne de l'empereur Zénon, celui qui devait « rendre en partie la paix à l'Eglise », au dire des monophysites. La date dont l'auteur des *Plérophories* a fait précéder le récit vient à l'appui de ces paroles :

Notre père, l'évêque Pierre, dit-il, eut un jour une conversation avec le père Isaïe, qui demeurait en paix à la *douzième indiction.*

Zénon ayant gouverné l'empire byzantin du 9 février 474 au 9 avril 491, la douzième indiction n'est tombée sous son règne que deux fois, de septembre 473 à août 474, de septembre 488 au mois d'août 489. Au mois de septembre 488, Isaïe était déjà mort ; le fait que raconte Jean de Maïouma a donc eu lieu entre le 9 février et le 31 août 474.

Un autre récit des *Plérophories* (1), où l'auteur se met lui-même en scène, montre encore qu'Isaïe habitait la Palestine vers la même époque.

J'avais quitté Antioche, déclare Jean de Maïouma, après l'exil du patriarche Pierre (le Foulon) et la victoire des hérétiques (vers 478), et j'avais eu le bonheur d'être admis dans la fa-

(1) Zacharie le Scolastique ouvre ainsi sa *Vie* du moine Isaïe : « Comme troisième, j'ai choisi, pour que son histoire fût ajoutée aux précédentes, Isaïe, celui qui fut un *second prophète* à notre époque, lequel, par la foi, l'orthodoxie et les mœurs, ressembla en toutes choses à Pierre et à Théodore, ces illustres évêques. » AHRENS et KRUEGER, *op. cit.*, p. 263. Voir aussi le passage de la Vie de Sévère par le même Zacharie, passage que j'ai déjà cité au début de cet article, en note. Voir aussi Zacharie le Rhéteur, dans AHRENS et KRUEGER, *op. cit.*, p. 90 : « Ce prophète digne du nom et aussi en quelque sorte des œuvres du prophète Isaïe. »

(2) *Vie de Sévère*, patriarche d'Antioche, édition Nau, p. 90 : « Sévère habitait au haut du monastère et ne parlait avec personne, si ce n'est avec quelques-uns *qui lui apportaient des questions écrites ou des interrogations.* » Ceci se passait en 512.

(3) *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 14-25.

(4) *Echos d'Orient*, t. VIII, p. 154-160.

(5) Edition Nau. Paris, 1899, n° 12, p. 14.

(1) *Op. cit.*, n° 22, p. 25.

miliarité des saints Pères de Palestine, et surtout de mon père et de mon maître, l'évêque Pierre l'Ibérien, qui accueille les étrangers, et aussi du grand solitaire *Isaïe*. Je fus tout pénétré de l'amour de ces saints et leur dis que je demeurerais en Palestine et ne me séparerais jamais de leur foi, de leur espérance et de leur héritage.

Dans l'histoire ecclésiastique qui porte le nom de Zacharie le Rhéteur (1), on voit que l'ascète Isaïe vivait toujours en Palestine en 482, après que l'empereur Zénon eut promulgué l'Hénotique; il était alors, d'après cet historien généralement bien informé, en communion, avec les monophysites d'Egypte et avec ceux de Palestine, comme, par exemple, Pierre l'Ibérien et Théodore, le futur évêque d'Antinoé.

Ces relations ou, pour mieux dire, cette intimité d'Isaïe avec Pierre l'Ibérien, évêque monophysite de Maïouma, et avec les évêques et les moines de son parti, nous sont, du reste, attestées par d'autres contemporains. L'auteur des *Plérophories*, Jean Rufus, disciple et successeur de Pierre l'Ibérien sur le siège de Maïouma, nous a laissé le trait suivant, qui est fort instructif:

Au temps où notre vénérable père, le Père Pierre était évêque et demeurait dans son église de Maïouma, le Père Isaïe, le solitaire, eut dans sa cellule la vision suivante: Il vit au milieu de la terre habitée un tas d'ordures, large et élevé, qui en couvrait la plus grande partie et mettait les gens en fuite par sa puanteur. Un ange portant une pelle descendit du ciel et dit au P. Pierre, évêque: « Prends-moi cette pelle et débarrasse la terre de ces ordures, car tu es chargé de l'en purifier. » Le Saint s'excusait en disant: « Je ne puis pas faire cela, c'est au-dessus de ma force et c'est même complètement au-dessus des forces humaines. » Mais l'ange continua à le presser jusqu'à ce qu'il eût pris la pelle en main pour purifier la terre.

Après cette vision, le P. Isaïe quitta sa cellule dès l'aube et vint trouver le bienheureux à Maïouma. Quand ils se furent salués, il lui raconta sa vision, puis retourna à sa cellule. Quant à la signification de ce songe, la sagesse de Dieu, qui sait tout, la connaît seule et le temps futur devait la montrer (1).

(1) Ahrens et Krueger, *op. cit.*, p. 79.

De même, nous avons déjà vu dans la *Vie de Sévère* d'Antioche (2) et dans la *Vie d'Isaïe*, par Zacharie le Scolastique, que notre reclus vivait en communion avec Pierre l'Ibérien, Théodore d'Antinoé, Jean de Sebennytos et autres monophysites avérés. De même encore l'auteur anonyme de la *Vie de Pierre l'Ibérien* (3) ne s'exprime pas différemment sur son compte et mentionne ses relations avec le groupe monophysite.

Ici se place un épisode curieux, qui va nous faire pénétrer plus avant dans le caractère de notre personnage et dégager peut-être sa responsabilité. Au dire des monophysites, l'empereur Zénon entendit parler d'Isaïe et de ses amis, Pierre l'Ibérien et Théodore d'Antinoé, et il conçut le désir de les voir. Il leur envoya donc un des grands officiers de son palais, l'eunuque Cosmas, porteur de lettres qui les conviaient à se rendre auprès de lui, à Constantinople. Cosmas alla d'abord en Egypte, où se trouvait alors Théodore d'Antinoé. Malgré la pression de ses amis, qui désiraient faire à l'invitation impériale un accueil empressé, Théodore saisit une occasion propice et se déroba. Pierre l'Ibérien, qui envisageait ce voyage avec terreur, prit aussi la fuite et se retira en Phénicie. Quant à Isaïe, il fut abordé par le soldat Zénon que le cubiculaire Cosmas avait dépêché en Palestine, afin de s'assurer de sa personne (4); mais, profitant d'une maladie providentielle que le ciel venait de lui infliger, il déclina cette invitation (5).

Voilà en quelques mots le résumé des différents récits de cet épisode que nous ont transmis les contemporains et les amis

(1) *Plérophories*, n° 65, p. 65.
(2) *Vie de Sévère*, édition Nau, p. 65 seq.
(3) R. Raabe, *Petrus der Iberer*. Leipzig, 1895, p. 96-99, 115-117, 132.
(4) *Plérophories*, n° 27, p. 35.
(5) *Vie d'Isaïe* dans Ahrens et Krueger, *op. cit.*, p. 272 seq.; *Petrus der Iberer*, p. 96-99; Zacharie le Rhéteur, *Histoire ecclésiastique* dans Ahrens et Krueger, *op. cit.*, p. 90. Voir aussi la *Vie de Sévère*, p. 80.

du moine Isaïe. A les lire, on s'imaginerait que ce religieux et ces évêques d'Egypte ou de Palestine se dérobèrent aux recherches de l'empereur dans le but de soustraire leurs vertus et leurs mérites aux regards indiscrets de Zénon et de sa cour. Il n'en est rien. Si Pierre l'Ibérien prit la fuite avant l'arrivée du messager impérial, si Théodore et ses amis se cachèrent soigneusement à son approche, c'est parce qu'ils prévoyaient qu'un sacrifice fort coûteux allait leur être demandé : la signature de l'Hénotique. Or, cet édit de transaction leur déplaisait à eux, monophysites rigides, tout autant qu'il souriait peu aux catholiques. En effet, si l'Hénotique blessait la foi de Chalcédoine, rien qu'en la passant sous silence, il leur retirait à eux les avantages précédemment consentis et les mettait sur le même pied que les chalcédoniens. De là ces craintes, ces exils volontaires, ces disparitions mystérieuses mis sous le couvert de l'humilité et qui semblent au premier abord inexplicables.

Isaïe, qui refusa de s'enfuir et même de se cacher, dut souscrire l'Hénotique, et, si le fait n'est pas signalé par son biographe, c'est que celui-ci avait tout intérêt à mettre la conduite de son héros en conformité avec celle des chefs monophysites. En même temps, cette curieuse aventure nous révèle le trait dominant du caractère d'Isaïe, son état d'âme, s'il est permis de s'exprimer de la sorte. Bien que tous ses amis, ainsi que nous venons de le voir, fussent dans le camp monophysite et qu'il ne nous soit connu que par leurs éloges, le pieux solitaire savait au besoin se séparer d'eux et user de sages tempéraments. Entre les monophysites rigoureux et les chalcédoniens intransigeants, il croyait avec nombre d'autres qu'il y avait place pour un tiers parti, et c'est à ce groupe qu'il appartint toute sa vie. Mais, à la différence des chefs de son parti, les raisons politiques et les petits profits n'exercèrent aucune influence sur sa détermination : il repoussait le concile de Chalcédoine, parce qu'il lui paraissait avoir condamné la doctrine de saint Cyrille, et que pour lui, comme pour presque tous les chrétiens de l'empire byzantin qui n'étaient pas de race grecque, les douze anathématismes de saint Cyrille représentaient le véritable symbole de l'Eglise dans le mystère de l'Incarnation.

Pour qu'on ne m'accuse pas d'avoir dénaturé les sentiments d'Isaïe, je fais appel à un récit édifiant, publié depuis peu par M. l'abbé Nau (1) et dans lequel se peint toute sa condescendance. Deux moines, donc, habitaient à Kaparbiana (le bourg du mûrier), aux environs de Gaza. Ils s'en allèrent demander à Isaïe par l'entremise de son disciple, Pierre l'Egyptien, s'ils devaient continuer à recevoir le concile de Chalcédoine. Isaïe leur fit répondre : « Le synode de l'Eglise catholique n'a rien de mal; comme vous êtes, vous êtes bien, vous croyez bien », et cependant lui-même, ajoute le narrateur anonyme, ne communiait pas avec l'Eglise. Après avoir transmis aux deux moines la réponse de son maître, Pierre leur dit : « Et moi je vous dis : Le vieux vit dans les cieux et il ne sait pas tout le mal qui s'est fait dans ce concile. » « C'est bien, répliquèrent les deux moines, nous ferons ce qu'a dit le vieux. »

Ce trait, à lui seul, en dit plus long que tous les commentaires. Tout en ne recevant pas le concile de Chalcédoine, Isaïe conseille à ceux qui l'ont admis de ne pas modifier leur ligne de conduite. On ne saurait être plus tolérant ni manifester moins de fanatisme. Ces sentiments, du reste, lui étaient communs avec plusieurs monophysites de la région, lesquels, sans rien renier de leurs opinions théologiques, vivaient pourtant en assez bons termes avec leurs voisins catholiques (2).

(1) *Les récits inédits du moine Anastase*, Paris, 1902, p. 66 seq.

(2) Voici ce qu'écrit l'historien des monophysites, Zacharie le Scolastique, dans sa *Vie de Sévère*, p. 81 : « Néphalios fit devant l'église un discours contre Sévère et contre les autres moines, dont il avait été l'avocat devant l'empereur. Dans ce discours il partagea en deux natures Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est un, et, à la fin, avec l'aide de ceux des Eglises (les catholiques), il chassa les moines monophysites de leurs habitations, lorsque ceux-là avaient toujours vécu en paix à côté de ceux-ci et pensaient que la différence qui existait entre eux pro-

C'est donc à tort, ajouterons-nous avec M. l'abbé Nau, qu'on classe Isaïe parmi les adversaires irréductibles du concile, sur la foi des monophysites, qui, seuls jusqu'ici, avaient donné quelques détails biographiques sur son compte..... Un récit des *Plérophories* (1) fait, il est vrai, d'Isaïe un adversaire du concile de Chalcédoine, mais il est de troisième main : les syncelles de Pierre l'Ibère racontent à Jean de Maïouma qu'Isaïe dit à Pierre l'Ibère, etc. Il est encore infirmé par ces faits qu'Isaïe ne parlait qu'au chef de ses disciples et ne semble pas avoir été inquiété et expulsé, comme le furent les contradicteurs du concile, y compris Pierre l'Ibère (2).

On ne saurait mieux dire. La biographie d'Isaïe nous apprend qu'il vivait encore en 484, lors de la révolte d'Illos, Léontios et Pamprepios, dont il avait annoncé l'échec certain (3). Nous savons aussi (4) qu'il était en excellents termes avec Enée, le célèbre sophiste de Gaza, qui expliquait Platon, Aristote et Plotin, et que ce dernier, lorsqu'il ne comprenait pas ces auteurs, allait en conferer avec le solitaire. Ce fait n'est pas pour nous donner une médiocre idée des connaissances philosophiques et théologiques d'Isaïe.

La *Vie* anonyme de Pierre l'Ibérien nous a conservé la date précise de la mort d'Isaïe, ainsi que l'a fort bien démontré M. Kugener.

C'est à Aphthoria, dit ce savant (5), village situé à 12 milles au sud de Césarée (de Palestine), qu'Anastase trouva Pierre l'Ibérien, dans le couvent du P. Grégoire (6). Or, Pierre passa quatre mois à Aphthoria (7) et quitta ce village après la Pentecôte (8). Il se rendit ensuite à Azôtus où il doit avoir séjourné assez longtemps, car il s'y trouve encore à l'époque des *tecbrin*, c'est-à-dire en octobre-novembre (1). Il tombe malade à Azôtus et est transporté à Jamnia (2). Là, il apprend la mort de l'ascète Isaïe, qui avait eu lieu le 11 août de cette année (3). Lui-même meurt en cet endroit, le 1er décembre de la même année (4).

Cette année peut être déterminée avec certitude. C'est l'année 488. D'une part, en effet, nous savons que Pierre est né entre 409 et 412 ; d'autre part, qu'il est mort à l'âge de quatre-vingts ans (5), sous le règne de l'empereur Zénon, pendant la nuit d'un jeudi, au moment où le jour commençait à poindre (6). Or, le 1er décembre de l'an 488 tombait un jeudi. C'est donc en cette année qu'il faut placer la date de la mort de Pierre (7).

C'est donc bien le 11 août 488 qu'est mort l'ascète Isaïe. Les détails relatifs à son trépas se trouvent dans la *Vie de Pierre l'Ibérien*, d'après le récit qu'en fit Pierre l'Egyptien, son disciple et son héritier. Celui-ci raconta que, avant de mourir, son maître avait eu une apparition de saint Jean-Baptiste, auquel il demanda, entre autres choses, ce que pouvaient bien être les sauterelles qu'il avait autrefois mangées dans le désert. Le précurseur aurait répondu que ce n'étaient pas des sauterelles, mais des bouts de racines (8).

* * *

Le monastère d'Isaïe était situé à Beth-Daltha, village près de Gaza, à quatre milles de la résidence de Pierre l'Ibérien, qui se trouvait alors à Magdal Thouatha ou Thabatha, la patrie de saint Hilarion. On ne peut identifier ce lieu avec certitude. M. l'abbé Chabot serait porté à le placer à l'embouchure du Ouady Ghazzé, à l'endroit appelé aujourd'hui Tell ech-Choubana (9).

venait du combat pour le joug vivifiant, de sorte qu'ils les avaient toujours appelés orthodoxes jusqu'à ce moment. »

(1) *Op. cit.*, n° 12, p. 14; voir aussi n° 65, p. 65.
(2) *Les récits inédits du moine Anastase*, p. 66 seq.
(3) Ahrens et Krueger, *op. cit.*, p. 269.
(4) Land, *Anecdota syriaca*, t. III, p. 353.
(5) *Observations sur la vie de l'ascète Isaïe*..... dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1900, t. IX, p. 466.
(6) *Plérophories*, n° 71, p. 68.
(7) *Petrus der Iberer*, p. 113 de la traduction.
(8) *Op. et loc. cit.*

(1) *Op. cit.*, p. 114.
(2) *Op. et loc. cit.*
(3) *Op. cit.* p. 115.
(4) *Op. cit.*, p. 132.
(5) *Op. cit.*, p. 132.
(6) *Op. cit.*, p. 125.
(7) Voir aussi M. Chabot dans la *Revue de l'Orient latin*, t. III, 1895, p. 392, notes 1 et 2.
(8) *Petrus der Iberer*, p. 115 seq.
(9) *Revue de l'Orient latin*, t. III, p. 383, note 1.

Après la mort d'Isaïe, Pierre, Egyptien comme lui et son principal disciple, lui succéda dans la direction de la communauté, après en avoir assumé la charge, du vivant même du reclus (1). Le couvent est encore signalé dans les *Plérophories* (2).

A côté du village d'Afta, dans le Saltou, dit Jean de Maïouma, est le monastère de Saint-Sylvain, le père des moines; là, habitait un moine pur, humble et plein de douceur, nommé Epiphane, qui professait avec tout le couvent la foi orthodoxe (monophysite)..... Quand le prêtre du village vit que cet homme seul se séparait de son Eglise et n'adhérait ni à lui ni aux habitants du village, poussé surtout par ceux-ci, il le manda et le condamna à des coups, à des opprobres et à l'expulsion pour le jour suivant, s'il n'adhérait pas à ses doctrines..... Les habitants laissèrent l'orthodoxe Epiphane et ne l'obligèrent plus à partir, mais celui-ci ayant reçu la couronne dans ce juste jugement, fut jugé digne d'être admis dans le monastère de notre saint Père, le bienheureux *Isaïe*, où il avait coutume de participer aux Saints Mystères. Après sa mort, il fut enseveli dans l'église avec les saints, dans un tombeau qui est à l'écart.

D'après ce récit, il semblerait que le monastère d'Isaïe n'était pas situé bien loin de celui de Saint-Sylvain, et celui-ci, ainsi que nous le savons par ailleurs, se trouvait à Gérara.



La vie d'Isaïe l'ascète une fois connue dans ses grandes lignes, il reste à examiner si l'on ne pourrait l'identifier avec un des moines ou des écrivains ecclésiastiques qui ont porté le même nom. Commençons par dire qu'il y eut, particulièrement en Egypte, plusieurs solitaires du nom d'Isaïe. Tillemont (3) a résumé, d'après les documents originaux, ce que l'on sait d'un Isaïe, célèbre entre les anachorètes de Scété, dès avant la mort de saint Athanase, + 373. Cette simple date suffit à démontrer qu'il n'a rien de commun avec le nôtre.

Un autre Isaïe, qui avait, de concert avec son frère Païse, vendu tous ses biens, se retira ensuite dans la solitude où il s'employa à divers exercices de charité envers le prochain. Il semble également avoir vécu et être mort au IVe siècle (1).

Nous avons encore trois moines nommés Isaïe, qui ont vécu en Egypte au Ve siècle. L'un consultait l'abbé Pœmen (2) sur divers sujets de spiritualité; l'autre vivait à Scété, et l'on en parle comme d'un homme jeune encore et peu avancé en vertu (3); au dernier enfin sont attribuées des paroles édifiantes qui ont trouvé place dans les *Apophthegmata Patrum* (4), un ouvrage du VIe siècle. Rien ne s'oppose absolument à ce que ces trois moines Isaïe soient identiques, et, l'identité une fois supposée, rien ne s'oppose à ce que ce personnage soit le même que celui dont nous nous occupons. Il était Egyptien comme lui; comme lui il vécut à Scété et dans la première moitié du Ve siècle, car l'abbé Pœmen qu'il interrogeait mourut au plus tôt en 451, et notre Isaïe se trouvait en Egypte en 431. Il n'a dû vraisemblablement quitter sa patrie qu'après les troubles monophysites suscités par le Concile de Chalcédoine.

Si tous ces Isaïe ne paraissent en faire qu'un, en revanche il y a toute une série d'écrivains syriaques de l'Eglise persane qu'il convient de distinguer soigneusement de lui. Ainsi, par exemple, nous avons, au IVe siècle, un Isaïe, fils de Hadabou, d'Arzoun, qui rédigea les actes des martyrs persans (5); deux ou trois autres Isaïe, moines ou laïques du

(1) *Petrus der Iberer*, p. 115-117. *Vie d'Isaïe*, traduite par AHRENS et KRUEGER; *op. cit.*, p. 268 seq., 271 et 273.
(2) *Plérophories*, n° 48, p. 53.
(3) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. VII, p. 430, t. VIII, p. 447 et 789.

(1) TILLEMONT, *op. cit.*, t. VIII, p. 447 seq.
(2) COTELIER, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. Ier, p. 596.
(3) COTELIER, t. Ier, p. 388.
(4) COTELIER, t. Ier, p. 445-447, et TILLEMONT, *op. cit.*, t. VII, p. 430 seq.
(5) RUBENS DUVAL, *la Littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 130, et J. LABOURT, *le Christianisme et l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904, p. 78.

ve siècle (1); enfin, le célèbre Isaïe, qui dirigeait l'école nestorienne de Séleucie-Ctésiphon, dans les premières années du vie siècle (2).

*
* *

Une identification qui s'impose, c'est celle de notre anachorète avec l'Isaïe dont on a publié des traités ascétiques. Jusqu'à ces derniers temps, il était admis que l'écrivain monastique appelé Isaïe avait vécu à la fin du ive siècle, qu'il ne différait pas de celui que signalent Rufin (3) et Palladius (4). C'était une erreur, ainsi que l'a démontré M. Krueger en 1899, dans deux notes fort courtes, parues en même temps et d'ailleurs identiques (5). Isaïe, le moine monophysite, mort près de Gaza en 488, et Isaïe, l'écrivain ascétique, ne sont qu'une seule et même personne. Pour l'établir, M. Krueger s'est servi de deux arguments.

Tout d'abord, il a fait remarquer que le biographe d'Isaïe lui attribue le livre des Exhortations et d'autres écrits concernant la vie religieuse (6). Or, les discours qui nous sont parvenus sous le nom d'Isaïe ne sont guère que des conseils ou des exhortations aux moines sur les diverses vertus ou pratiques du monachisme. Il n'y a donc aucune difficulté à conclure à l'identification, attendu surtout que l'historien d'Isaïe n'est autre que son ami Zacharie le Scolastique, lequel a rédigé sa biographie une trentaine d'années seulement après sa mort. Tel est l'argument. Il serait sans réplique, si le passage en question se lisait dans l'ouvrage primitif de Zacharie le Scolastique; malheureusement, M. Kugener soutient (1) que tout le paragraphe dans lequel se trouve cette phrase n'est pas de Zacharie, mais du compilateur qui a, le premier, fait figurer dans un recueil de Vies de saints monophysites celle du moine Isaïe. Dès lors, nous avons un témoignage, précieux il est vrai, mais qui, n'étant pas contemporain, ne peut établir l'identification d'une manière définitive.

En second lieu, nous savons par Zacharie (2) que l'ascète Isaïe vivait en reclus dans une cellule, et que, à l'exemple de saint Barsanuphe et de saint Jean le Prophète, il ne parlait à personne, si ce n'est à son disciple. Celui-ci, nommé Pierre l'Egyptien, lui transmettait les demandes orales ou écrites des personnes qui étaient venues le consulter, et, une fois que le saint vieillard en avait pris connaissance, il communiquait ses réponses aux intéressés. A ce témoignage de Zacharie le Scolastique nous pouvons ajouter celui d'un récit monastique publié par M. Nau (3) qui nous fournit les mêmes renseignements. Or, dans les vingt-neuf discours imprimés d'Isaïe, deux sont adressés à son disciple Pierre, le vingt-cinquième: *Ejusdem* (Isaïæ) *ad Petrum abbatem discipulum suum* (4), et le vingt-sixième: *Beati Isaïæ abbatis dicta, quæ Petrus abbas discipulus ejus ex illo accepit et litteris commendavit* (5). En conséquence, l'identification est absolument certaine, et c'est bien d'Isaïe, l'ascète monophysite, que sont les traités spirituels qui ont eu et ont encore une si grande vogue dans la littérature ascétique catholique, soit grecque, soit latine.

Maintenant que nous savons à quel hérétique, mitigé il est vrai, nous avons

(1) Labourt, *op. cit.*, p. 142, note 6; p. 310, note 4; p. 319, note 4.

(2) Labourt, *op. cit.*, p. 169, note 3, et p. 291.

(3) *Historia monachorum*, 12. édit. Preuschen, p. 43 seq.

(4) *Historia ad Lausum*. Migne, P. G., t. XXXIV, col. 1138.

(5) *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias rhetor*, Leipzig, 1899, p. 385 seq. et *Byzantinische Zeitschrift*, t. VIII (1899, p. 303, note 1). M. Bardenhewer a signalé cette identification dans la seconde édition de sa *Patrologie*. Fribourg-en-B., 1901, p. 233.

(6) *Op. cit.*, p. 263, 271.

(1) *Observations sur la vie de l'ascète Isaïe* dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. IX (1900), p. 467.

(2) *Op. cit.*, p. 268, 271.

(3) *Les récits inédits du moine Anastase*, Paris, 1902, p. 66 seq.

(4) Migne, *P. G.*, t. XL, col. 1174. Par erreur, M. Krueger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias rhetor*, p. 385, écrit le discours 24e.

(5) Migne, *P. G.*, t. XL, col. 1194. Ce passage a échappé à M. Krueger.

affaire, abordons la question de son culte dans l'Eglise orientale. Si Isaïe a joui du titre de saint auprès de ses coreligionnaires, les monophysites, il ne m'a pas été donné de rencontrer son nom dans les livres liturgiques de l'Eglise grecque. Et pourtant, à cause de la nature de ses écrits, qui ne renferment du reste aucune trace d'hérésie, le bon anachorète a vite revêtu aux yeux de la gent monastique byzantine la qualité d'orthodoxe, et saint Théodore Studite lui-même s'y est laissé tromper. Vers l'année 809, on l'avait accusé auprès du Pape saint Léon III, lui, le catholique, j'allais dire l'ultramontain intransigeant, d'admettre un certain nombre d'hérétiques parmi les orthodoxes, comme Barsanuphe, Isaïe et Dorothée. L'ardent supérieur du Stoudion défend aussitôt son orthodoxie qui lui tient tant à cœur, et il distingue deux groupes de trois personnes qui ont porté les mêmes noms, un Barsanuphe, un Isaïe et un Dorothée, qui sont orthodoxes; un Barsanuphe, un Isaïe et un Dorothée, qui sont monophysites, lesquels saint Sophrone a jadis anathématisés et que lui anathématise à son tour (1). Dans son testament spirituel (2), il revient encore sur ce sujet et il déclare bien haut que, sur le témoignage de saint Taraise lui-même, il reçoit comme orthodoxes Pamphile, Marc, Isaïe, Barsanuphe, Dorothée, Hesychius, et qu'il anathématise les acéphales Barsanuphe, Isaïe et Dorothée, anathématisés par saint Sophrone. Le moine studite qui a muni d'une préface l'édition des œuvres de Dorothée répète — sur la foi du testament de son père — la même déclaration (3).

Qu'y a-t-il, au juste, de fondé dans cette accusation?

Il n'est pas douteux qu'il y ait eu deux Barsanuphe; un Barsanuphe orthodoxe, vénéré à bon droit comme saint par l'Eglise entière et dont j'ai déjà eu l'occasion de parler dans cette revue (1); un Barsanuphe hérétique, qui était évêque en Egypte, fondateur d'une secte monophysite et que saint Sophrone anathématisa (2). Sur ce point, saint Théodore Studite a parfaitement raison.

Il y a eu également plusieurs écrivains du nom de Dorothée : un Dorothée, moine d'Alexandrie, qui écrivit tout un ouvrage pour défendre le Concile de Chalcédoine (3), sous l'empereur Anastase Ier, 491-518; un Dorothée qui fut sacré évêque (4) de deux sectes monophysites, les théodosiens et les gaïanites, vers l'année 565; un Dorothée enfin, disciple de saint Barsanuphe et de saint Jean le Prophète, qui fonda un monastère près de Gaza, vers l'année 540, et composa peu après ses *Conférences spirituelles* (5). Le troisième Dorothée doit-il se confondre avec le second? Au point de vue de la chronologie, la chose ne présente aucune difficulté; il ne serait pas impossible, en effet, qu'après avoir construit son couvent et prononcé ses *Conférences spirituelles*, le moine Dorothée de Gaza se soit rendu en Egypte et qu'on l'ait ensuite sacré évêque. Mais cela supposerait toutefois qu'il appartenait au parti monophysite, et les renseignements que nous avons sur lui ne permettent pas jusqu'ici de s'arrêter à cette conclusion. La seule raison que l'on puisse faire valoir en faveur de l'identification, c'est que Dorothée ne jouit pas du titre de saint et n'a jamais été l'objet d'un culte proprement dit, alors que son

(1) Migne, *P. G.*, t. XCIX, col. 1028.
(2) Migne, *P. G.*, t. XCIX, col. 1816.
(3) Migne, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1613.

(1) *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 268 seq., t. VIII (1905), p. 14, 154.
(2) Timothée de Constantinople, *P. G.*, t. LXXXVI, *pars prima*, col. 45; Anastase le Sinaïte, t. LXXXIX, col. 108, 112, 768; Sophrone, *P. G.*, t. LXXXVII, *pars tertia*, col. 3193.
(3) Théophane, *P. G.*, t. CVIII, col. 360. Un autre Dorothée se révéla fougueux eutychien au Concile de Chalcédoine, Mansi, t. VII, col. 61, 66, 68, 73-83.
(4) Théophane, *P. G.*, t. CVIII, col. 524 seq.
(5) *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1612-1844. Voir l'article que j'ai consacré à ce personnage, à qui j'ai donné par erreur le titre de saint : *Saint Dorothée et saint Zosime* dans les *Echos d'Orient*, t. IV (1901), p. 359-363. Les Bollandistes l'ont également inséré dans les *Acta Sanctorum*, t. Ier jun., p. 587-595, bien qu'ils avouent n'avoir pas trouvé trace de son culte.

disciple Dosithée, ses deux maitres, Barsanuphe et Jean le Prophète, sont sur les autels, et bien que lui-même se soit acquis un grand renom par ses écrits ascétiques. Aurait-il fini par verser dans l'erreur monophysite? La prudence commande encore de ne pas se prononcer. Si l'identification de Dorothée, l'hérétique corrupticole, et de Dorothée, l'auteur mystique, est incertaine, il n'est pas douteux que le Dorothée de Gaza soit celui que saint Théodore Studite considérait comme orthodoxe. La préface qu'un de ses disciples a mise en tête des œuvres de ce moine (1) en est la meilleure preuve. Quant au Dorothée anathématisé par saint Sophrone (2), c'est évidemment le second, l'évêque monophysite d'Egypte.

La question des Isaïe se résout aussi sans trop de peine. En dehors des moines dont nous avons déjà parlé et qui vivaient au IVe siècle, on connaît au moins deux Isaïe qui appartiennent au Ve siècle, et tous les deux sont hérétiques. Le premier, qui était évêque d'Hermoupolis, en Egypte, se prononça pour l'hérésie d'Eutychès au brigandage d'Ephèse, 449, et en 451, au Concile de Chalcédoine, il ne voulut pas séparer sa cause de celle de Dioscore (3). Dans la suite, il rompit avec les monophysites officiels et fonda, avec un prêtre appelé Théophile, une secte eutychienne qui portait son nom; le patriarche Timothée Elure fut contraint d'écrire et d'agir contre lui (4). Le second Isaïe, c'est celui dont nous nous occupons, et il est indubitable, après ce que nous avons dit, que lui aussi appartenait au parti monophysite.

Saint Théodore Studite a donc eu raison de distinguer deux Isaïe, mais il s'est trompé en croyant que l'un des deux était orthodoxe. Saint Sophrone, auquel il s'en réfère, n'est pas tombé dans la même erreur, et il anathématise, quoi qu'en dise le supérieur du Stoudion, les deux personnages. Il parle, en effet, des *isaïanites*, c'est-à-dire des sectateurs du premier Isaïe (1), mis à côté des barsanuphites, c'est-à-dire des hérétiques qui se recommandaient de l'évêque Barsanuphe; il parle encore de l'autre Isaïe, l'ami et le confident de Pierre l'Ibérien: Πέτρος ἕτερος τὸ Ἰβηρικὸν καὶ φρενοβάρβαρον μίασμα· Ἡσαΐας ὁ τοῦ παρόντος Πέτρου συνόμιλος, οἱ ἄλλην ἀκέφαλον ἐν Ἀκεφάλοις καταδείξαντες αἵρεσιν (2). On ne saurait exiger un témoignage plus clair et plus explicite, et qui réponde mieux à nos connaissances historiques. Il est vrai que Pierre l'Ibérien était acéphale, c'est-à-dire qu'il n'acceptait pas l'Hénotique, mais il est vrai aussi que sa douceur de caractère et sa sainteté le distinguent de ses amis, les monophysites rigides et irréconciliables. Quant à Isaïe, nous avons vu qu'il dut souscrire l'Hénotique, et qu'il était, en somme, l'homme le moins fanatique de tout le parti. C'est donc à bon droit que saint Sophrone, tout en les classant parmi les acéphales, leur attribue la création d'une secte particulière, et sûrement plus rapprochée de l'Église catholique que les autres sectes acéphales.

∴

Voyons à présent les ouvrages qui nous sont parvenus sous le nom d'Isaïe. D'ordinaire, on en distingue trois: 1° vingt-neuf discours, dont Migne a reproduit seulement le texte latin (3) et qui traitent de divers sujets de la vie religieuse; 2° dix-neuf *capitula* sur l'ascèse et la contemplation, édités (4) dans le texte original avec une traduction latine; 3° une règle de l'abbé Isaïe, comprenant 68 petits pa-

(1) *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1613.
(2) *P. G.*, t. LXXXVII, *pars tertia*, col. 3192 C.
(3) Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, col. 516.
(4) Ahrens et Kruger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias rhetor*, p. 21, 22, 38, 52 et 53.

(1) *P. G.*, t. LXXXVII, *pars tertia*, col. 3193 C.
(2) *P. G.*, t. LXXXVII, *pars tertia*, col. 3192 B.
(3) Migne, *P. G.*, t. XL, col. 1105-1205.
(4) *P. G.*, t. XL, col. 1205-1212. Il faut y joindre deux citations faites par saint Jean Damascène dans les *Sacra Parallela*, *P. G.*, t. XL, col. 1212 seq., t. XCVI, col. 326 et 419

ragraphes et que l'on retrouve dans les œuvres de saint Benoît d'Aniane (1), au début du IXe siècle.

Disons tout de suite que les dix-neuf *capitula*, dont le texte grec est édité dans Migne, ne sont que des fragments empruntés aux vingt-neuf sermons, ainsi que Galland l'a fait remarquer depuis longtemps, lui qui renvoie fort exactement au chapitre et au paragraphe de chaque sermon. Ils ne forment donc pas un ouvrage distinct du premier, comme on l'affirme trop souvent dans les histoires littéraires.

Il faut en dire autant de la prétendue règle de l'abbé Isaïe; ce n'est qu'une suite de centons empruntés aux ouvrages de cet anachorète. Par qui a été fait ce recueil, c'est ce qu'on ne saurait préciser, bien qu'il existât sûrement dès la fin du VIIIe siècle. En tout cas, il suffit de jeter un coup d'œil sur les sermons d'Isaïe et sur la règle qu'on lui attribue pour y retrouver les mêmes pensées exprimées dans les mêmes termes. J'en prends au hasard quelques citations:

1° *P. G.*, t. XL, col. 1109: *Cum aquam bibis, guttur tuum ne sinas sonum edere, ut solent homines vulgares.*

P. L., t. CIII, col. 430, n° 20: *Nec bibas aquam avide, nec cum sonitu:*

2° *P. G.*, col. 1109: *Ne comedas cum voluptate, manum tuam ante te solum protende.*

P. L., col. 430, n° 20: *Ne comedas cum delectatione et extende manum tuam tantum ad ea quæ sunt ante te.*

3° *P. G.*, col. 1109: *Totum vero corpus ungi ne permiseris, nisi necessitas aut morbus impellat.*

P. L., col. 430, n° 19: *Ne permittas ut quisquam unget oleo corpus tuum, nisi propter gravem morbum.*

Pour ne pas fatiguer le lecteur et donner à cet article de trop vastes proportions, j'arrête ici la comparaison, mais on pourrait retrouver les 68 numéros dont se compose la règle d'Isaïe dans ses sermons ou ses conférences spirituelles. Les trois ouvrages d'Isaïe reviennent donc à un seul, d'où les deux autres ont été extraits.

Il est possible, probable même, que les vingt-neuf *orationes* d'Isaïe ne représentent pas toute l'activité littéraire de ce personnage, et surtout qu'elles ne sont plus dans leur état primitif. Deux *codices* de la Bibliothèque nationale de Paris (1) signalent, en effet, trente sermons ascétiques, et le nombre n'en est peut-être pas complet. Quant aux sermons, quatre au moins ne sauraient revendiquer ce titre: le vingt-cinquième n'est qu'une lettre de spiritualité d'Isaïe à son disciple Pierre l'Egyptien, comme l'indiquent les premiers mots: *Quod scribis ad me, te velle peccatorum tuorum;* le vingt-sixième n'est qu'une série de sentences prononcées par Isaïe et recueillies par le même Pierre: *Dicebat pater meus;* le vingt et unième rentre également dans cette catégorie: *Quæsitum fuit ex abbate Isaia quid esset pœnitentia......, idem abbas, cum ex eo quæreretur, quomodo sit in cella quiescendum.....*; de même aussi le huitième: *Video me aliquando, inquit abbas Isaias*, etc. Dès lors, il y aurait lieu de se demander si tous ces sermons ne seraient pas seulement des lettres de spiritualité, comme l'ouvrage de Barsanuphe et de Jean le Prophète. Rappelons-nous qu'Isaïe menait le même genre de vie que ces deux saints. Comme eux, il était reclus dans une cellule, séparé du monde et ne communiquant avec lui que par l'intermédiaire de Pierre l'Egyptien. On devait sans doute recourir à lui par écrit, comme on recourut plus tard à Jean et à Barsanuphe, et ce serait une partie de ses réponses qui nous auraient été conservées. En conséquence, le nombre peut en différer, et ce n'est que par une étude

(1) *P. L.*, t. CIII, col. 427-434.

(1) H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1888, codex 855, du XIIe siècle, codex 123 coisl., fol. 99-206, du XIe siècle. Il y a encore des extraits d'Isaïe dans les *codices* 916, fol. 135-147; 1066, fol. 94-101; 1092, fol. 176-246; 281 coisl., fol. 1-42, etc.

attentive des innombrables manuscrits qui contiennent un peu partout les œuvres d'Isaïe que l'on arriverait à s'en faire une idée exacte.

Pour terminer, je signale que deux recueils ascétiques, assez communs en Orient et presque introuvables dans les bibliothèques d'Europe, renferment des extraits du moine Isaïe. La Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, etc., éditée pour la première fois à Venise (1) en 1782, a un petit chapitre de cet auteur, intitulé : Περὶ τηρήσεως τοῦ νοός, en 27 paragraphes ; on les retrouve en partie dans le texte grec édité par Migne, en partie dans le texte latin. J'en ai fait la collation, mais il est inutile de la reproduire. Le second recueil est celui de Paul, fondateur du couvent de l'Evergétis, à Constantinople, au XIe siècle, intitulé : Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων ... παρὰ Παύλου τοῦ εὐεργετίνου ἐπικαλουμένου, et plus connu sous le nom de l'*Évergétinos*. Ce recueil comprend, en quatre livres de cinquante chapitres chacun, des maximes spirituelles ou des traits édifiants, puisés à diverses collections ascétiques et rangés au choix assez arbitraire de Paul sous les noms des diverses vertus ou pratiques religieuses. Le nom d'Isaïe revient 76 fois dans ce recueil, et, comme les citations comprennent parfois plusieurs pages, ce sont, en somme, presque toutes ses œuvres qui sont reproduites (1). On ne saurait trop recommander au futur éditeur des œuvres d'Isaïe de consulter cet ouvrage.

Constantinople. S. VAILHÉ.

LE MONOTHÉLISME DES MARONITES

D'APRÈS LES AUTEURS MELCHITES

Nous n'avons pas pour but de réunir ici tous les documents qui prouvent le monothélisme des anciens Maronites (2). Nous voulons apporter simplement quelques preuves empruntées à des auteurs arabes, de rite gréco-melchite, et dont les ouvrages sont édités ou inédits. Pour cette fois, nous allons donner la parole, en la traduisant seulement en français, à quelques auteurs :

1° A Théodore Aboucara;
2° Au cheikh 'Afif, fils de Moumel;
3° A Boulos-Al-Raheb, évêque de Sidon;
4° A un vieil euchologe melchite.

Théodore Aboucara, évêque de Harân en Mésopotamie, vivait à la fin du VIIIe siècle et au début du IXe. S'il n'a pas connu saint Jean Damascène et n'a point été son disciple au sens strict du mot, du moins il a suivi les traces du saint docteur dans sa lutte contre les sectes hérétiques, notamment contre les nestoriens, les monophysites de toutes nuances et les monothélites.

Une partie de ses ouvrages, celle qui a été écrite en grec ou traduite dans cette langue, du vivant même de l'auteur, était

(1) La citation occupe les pages 33 à 37 de cette édition in-4°, et les pages 17 à 21 de l'édition de Tzélatès, parue à Athènes en 1893.

(1) Voici dans quels chapitres de l'Evergétinos on cite l'abbé Isaïe : dans le livre Ier, les chapitres 1, 5, 6, 10, 13, 15, 21, 22, 23, 24, 28, 31, 32, 35, 41, 42, 43, 45 et 49; dans le livre II, les chapitres 2, 3, 5, 10, 12, 13, 14, 15, 18, 21, 22, 23, 26, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 37, 42, 44, 45, 47; dans le livre III, les chapitres 1, 2, 5, 8, 10, 11, 16, 18, 21, 26, 27, 33, 34, 38, 40, 41, 45, et 46; dans le livre IV, les chapitres 1, 5, 6, 8 (deux fois), 9, 11, 14, 16, 17, 18, 22, 24, 32 et 42. Je me suis servi de la seconde édition de l'Evergétinos parue à Constantinople en 1861.

(2) J'ai reçu cet article d'un ami d'Egypte, au moment où j'étais en train de réunir et de grouper les anciens documents, édités ou inédits, concernant cette très intéressante question. Son travail ne fera pas double emploi avec le mien, qui sera donné en temps opportun. (SIMÉON VAILHÉ).

déjà éditée dans la *Patrologie grecque* de Migne (1); une autre partie, à savoir dix opuscules arabes, ont été publiés récemment: un, par M. l'abbé Arendzen en 1897, les neuf autres en 1903, par le R. P. Bacha (2), et il reste encore trente opuscules en syriaque connus mais non retrouvés, et cinq ou six autres traités arabes qui gisent dans les manuscrits du Sinaï, de Paris, de Londres et d'ailleurs.

Théodore Aboucara, qui fut un controversiste de premier ordre, eut du succès dans son ministère apostolique, même parmi les infidèles. S'il faut en croire un manuscrit arabe de la Bibliothèque nationale, le codex 147, fol. 196v et sq., Théodore aurait eu des controverses religieuses avec le calife Al-Mâmoun, et l'aurait converti au christianisme (3). Le manuscrit affirme même que le calife aurait été martyr. C'est un point curieux qui mériterait d'être élucidé.

Quoi qu'il en soit de ce fait et de la vie de Théodore Aboucara, que nous n'avons pas l'intention d'étudier de près, il reste acquis que cet évêque melchite a parlé longuement et à plusieurs reprises de la foi des Maronites. Comme il était sur les lieux, qu'il était fort instruit, connaissant à fond les trois langues usitées alors en Syrie : le grec, le syriaque et l'arabe, et qu'il s'est occupé toute sa vie de controverses religieuses, son témoignage a une valeur particulière. Nous allons traduire aussi littéralement que possible ce qu'il a dit des Maronites, nous abstenant de toute appréciation ; un commentaire ne pourrait qu'affaiblir la portée de ses paroles.

C'est surtout dans le huitième traité arabe, publié par le P. Bacha (4), que Théodore Aboucara exprime son sentiment au sujet de la foi religieuse professée par les Maronites de son temps. Ce traité est une démonstration de la religion chrétienne orthodoxe ou chalcédonienne. Le controversiste établit d'abord la vérité de la loi mosaïque, puis celle de la loi chrétienne et catholique. D'après Théodore, Moïse était le chef du peuple de Dieu ; tout jugement porté par lui contre un israélite était une sentence de mort ou d'excommunication. De même, dans la loi nouvelle, c'est Pierre qui est le juge suprême. Théodore établit alors par les textes de l'Evangile la prééminence de Pierre sur les autres apôtres, et celle du successeur de Pierre, l'évêque de Rome, sur les autres évêques ou chefs spirituels des fidèles.

Ne savez-vous pas, dit-il, que lorsque Arius erra, le concile se réunit contre lui par ordre de l'évêque de Rome?..... Lorsque Macédonius erra...., le concile se réunit contre lui à Constantinople sur l'ordre de l'évêque de Rome..... Le concile d'Ephèse se tint contre Nestorius, par l'ordre de l'évêque de Rome.

Puis l'évêque de Harân prend à partie chaque groupe d'hérétiques, ariens, macédoniens, nestoriens, monophysites et jacobites, et, après les avoir successivement convaincus d'erreur, il se tourne vers les Maronites. Comme ces chrétiens rejettent le VIe concile, le concile où fut condamné le monothélisme, il s'adresse à eux en ces termes :

Pourquoi donc, ô Maronite, avez-vous accepté avec joie et empressement le premier, le deuxième et le troisième conciles? Pourquoi n'avez-vous pas jugé bon d'avoir une pensée contraire à la leur, selon que l'ordonne l'Esprit-Saint? Mais une fois arrivé au sixième concile, vous avez semblé oublier l'enseignement de l'Esprit-Saint; vous vous êtes enivré au point de ne pas retrouver votre discernement. Vous avez attaqué vos pères qui méritent l'honneur de votre part. Alors que le Saint-Esprit vous a enjoint de suivre leurs traces, vous vous êtes mis à les insulter comme un chien enragé. Vous avez détruit les limites placées par eux et la haie qui vous défendait contre Satan. Votre âme, vous êtes sorti l'exposer à la dent des loups et c'est à la perdition que vous mènera cet excès.

(1) P. G., t. XCVII, col. 1461-1610.

(2) *Mayâmer Theodoros Abi Kârat oushof Harân*, Beyrouth, 1903, in-8°. Sur cet ouvrage, voir les *Echos d'Orient*, t. VIII, 1905, p. 59. Le traité édité par M. l'abbé Arendzen se rapporte au culte des images, *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus*. Bonn, 1897.

(3) *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris*, par le baron de Slane, fonds arabe, codex 147.

(4) *Op. cit.*, p. 140-179.

Si faussement vous imputez l'erreur à ce concile (le VI[e]), sachez bien que d'autres hérétiques vous ont précédé dans cette voie en imputant l'erreur au concile qui les avait excommuniés. Rien n'a pu les empêcher de tomber dans tout ce que le diable a inspiré à leur cœur. Si donc vous reprochez à ces hérétiques d'imputer l'erreur à ces conciles, il faut vous blâmer vous-même, vous qui taxez d'erreur le VI[e] concile. Si, au contraire, vous ne blâmez pas ces hérétiques d'insulter aux saints conciles qu'ils ont condamnés, il faut briser les liens qui vous retiennent encore, suivre vos amis et adopter toutes les hérésies qui existent depuis le commencement (1).

Un peu plus loin (2), Théodore Aboucara apostrophe les mêmes hérétiques en ces termes :

Pour vous, Maronite, si vous prétendez que le V[e] et le VI[e] conciles ont été réunis par les empereurs et qu'on doit les rejeter, parce que les empereurs y auraient violenté les consciences afin d'obtenir leur adhésion, vous avez mal agi en acceptant le IV[e] concile et les autres conciles antérieurs. Car chacun de ces conciles a été assemblé par un empereur, comme nous l'avons exposé.

Du reste, tout hérétique excommunié dans ces conciles emploie la même excuse que vous et prétend que l'empereur qui a réuni le concile a forcé les hommes à excommunier l'hérétique et qu'ainsi c'est bien par la violence que ce concile a été réuni contre lui. Si vous vous permettez de rejeter la sentence de ces deux conciles (le V[e] et le VI[e]), sous prétexte que les empereurs les ont réunis, laissez donc les jacobites, les nestoriens, les macédoniens, les ariens et leurs adeptes se soustraire au jugement du concile qui les a excommuniés ; car enfin c'est un empereur qui l'a réuni. Que si vous ne permettez pas à ces gens-là de se soustraire au jugement de ces conciles, sous prétexte qu'un empereur les a convoqués, ne vous permettez pas non plus de vous soustraire au jugement de ces deux conciles (le V[e] et le VI[e]), sous prétexte que les empereurs les ont réunis (3).

(1) *Op. cit.*, p. 169.

(2) *Op. cit.*, p. 171.

(3) Depuis la composition de cet article, le R. P. Bacha a publié la traduction française de ce traité arabe d'Aboucara sous ce titre : *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran*. Paris, 1905, in-8°, 47 pages, plus le texte arabe. La traduction des deux textes reproduits par M. Ajam et que l'on peut lire, p. 38 seq. 41, accuse avec la traduction du P. Bacha de petites divergences de style qui ne modifient en rien le sens général de l'argument. (S. Vailhé.)

'Afif est probablement un évêque melchite du XII[e] siècle. La bibliothèque de la communauté du Saint-Sépulcre, à Jérusalem (1), possède un traité théologique du cheikh 'Afif, sous le numéro 101, fonds arabe, fol. 70[r]-81[v]. C'est un traité de controverses théologiques qui forme une apologie des melchites contre les hérétiques de l'époque.

Ce traité, encore inédit, est divisé en quinze chapitres. Le chapitre V, fol. 79, traite de l'hérésie des Maronites. En voici la traduction littérale :

Les Maronites croient qu'en Notre-Seigneur il y a une seule personne, deux natures : la nature divine et la nature humaine ; *une seule volonté* (machiat ouahidat) *et une seule opération* (fi'lon ouahid). C'est une erreur. Ils devraient admettre de la sorte une seule nature. Nous les réfutons par la même argumentation employée contre les jacobites et les nestoriens, quand ils nient l'existence (en Notre-Seigneur) de la volonté et de l'énergie humaine.

*
* *

Boulos-al-Raheb vivait à la fin du XIII[e] siècle. Moine d'Antioche, il devint plus tard évêque de Sidon, du rite melchite. Dans un de ses opuscules il parle des quatre communions chrétiennes qui existaient de son temps : melchites, nestoriens, jacobites et maronites. Voici le début de cet opuscule (2) :

(1) Cléopas Koikylides, Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς ἱεροσολυμιτικῆς βιβλιοθήκης, Jérusalem, 1901, in-8°, p. 90. Ce catalogue est bilingue, grec moderne et arabe.

(2) Cet opuscule a été imprimé au mois de juillet 1904 par M. Elie Zayat, à Alexandrie, sous le titre : *Lettre théologique et historique de Paul, évêque melchite de Sidon*. Une introduction et des notes accompagnent le texte intégral. Peu de temps après, les RR. PP. Jésuites ont publié le même traité à Beyrouth dans leur revue *Al-Machriq*, 7[e] année, p. 702-709. Mais, pour éviter en Orient des querelles absolument inutiles et contraires à la charité, le *Machriq* a partout substitué le mot « monothélites » mis entre parenthèses au mot Maronites. Cette ligne de conduite tracée par la prudence des vieux missionnaires n'a

Après avoir examiné les divergences qui existent entre les chrétiens, j'ai jugé bon d'exposer la croyance de chacun d'entre eux et de réfuter les hétérodoxes par de brèves démonstrations faciles à comprendre pour le lecteur. Je dis donc, après avoir imploré le secours du Dieu Très-Haut, que les sectes chrétiennes *à notre époque* sont au nombre de quatre : melchites, nestoriens, jacobites et maronites.

Nous soulignons les mots *à notre époque*, ce qui montre bien que Boulos parle de ses contemporains, et qu'il ne reproduit pas le témoignage d'un auteur du xᵉ siècle, tel qu'Eutychius d'Alexandrie. Après avoir montré les points de doctrine communs à tous les chrétiens, il en vient à leurs divergences.

Les nestoriens, dit-il, admettent en Notre-Seigneur deux personnes; les jacobites une seule personne, une seule nature, une seule volonté et une seule opération. Quant aux *maronites*, ils croient qu'en Notre-Seigneur il y a une seule personne divine, deux natures : la nature divine et la nature humaine, *une seule énergie divine et une seule volonté divine* (1).

Un peu plus loin, l'évêque de Saïda continue ainsi sa démonstration :

Si le jacobite allègue la parole de Jean dans le saint Evangile : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous », c'est que par là l'évangéliste a voulu dire que le Verbe s'est fait chair quant à sa personne et non quant à sa nature. Car si le Verbe s'était incarné quant à sa nature, le fils de Notre Dame Marie aurait été le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, puisque la divinité ne comprend pas trois natures, dont l'une s'unit et les deux autres restent séparées comme les personnes. C'est pourquoi les jacobites et les maronites en font une nécessité quand ils disent : « Saint est Dieu, Saint le Puissant, Saint l'Immortel qui a été crucifié pour nous (2). » Ils déclarent ainsi que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont été crucifiés.

Comme nous avons démontré l'erreur du sentiment des jacobites, nous prouverons aussi la fausseté de celui des nestoriens et *des maronites quand ils affirment l'existence d'une seule volonté divine et d'une seule énergie divine*. Les maronites ont raison d'admettre une seule personne et deux natures. Toutefois, quant à la seule énergie qu'ils croient exister en Jésus-Christ, énergie qu'ils qualifient de divine, nous avons démontré les points par lesquels nous réfutons leur sentiment, dans l'argumentation des melchites. Cette argumentation prouve deux énergies et suffit à convaincre à la fois les nestoriens, les jacobites et les maronites. Quant à la volonté où, contrairement aux melchites, les maronites, les nestoriens et les jacobites s'accordent à affirmer l'existence en Notre-Seigneur d'une seule volonté, la divine, nous répondons à ce sujet que Notre-Seigneur Jésus-Christ dit au temps de sa Passion : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi ; cependant, qu'il soit fait non selon ma volonté mais selon la vôtre. » Ce texte prouve l'existence en Jésus-Christ de deux volontés (1).

Ce témoignage n'a pas besoin de longues explications. Il suffit de dire que Boulos est un témoin oculaire. Il rapporte ce qu'il a vu et ne répète pas aveuglément et sans contrôle les affirmations d'un autre. En ajoutant qu'il parle des sectes chrétiennes *de son époque*, l'évêque de Saïda explique assez qu'il entend rapporter ce qui se faisait non au xᵉ siècle, mais bien à la fin du xɪɪɪᵉ, de son temps. Je sais bien que Guillaume de Tyr a placé en 1182 la conversion en masse de la nation maronite, bien longtemps avant que Boulos ait songé à écrire son opuscule, mais l'histoire nous dit aussi que, de 1182 au xvɪᵉ siècle, on compte de nombreux retours de la nation maronite à l'hérésie monothélite, la vieille hérésie nationale. C'est évidemment lors d'une de ces défections partielles que notre auteur a composé son traité.

---

pas empêché les maronites de se sentir attaqués. Ils ont entrepris alors la réfutation de Boulos-al-Raheb. Pour eux, cet auteur est dans le faux, parce qu'il vient après Eutychius d'Alexandrie, et que, par conséquent, il n'a pu que le copier (').

(1) *Op. cit.*, Alexandrie, p. 5.

(2) Ces paroles de Boulos-al-Raheb confirment ce que saint Jean Damascène disait déjà aux environs de 740 de l'addition théopaschite faite au trisagion par les moines du couvent de Saint-Maron ; quant à lui, il se refusait à recevoir cette addition et à *maroniser* (*sic*). MIGNE, P. G., t. XCV, col. 33 B.

(1) *Op. cit.*, p. 12.

Le quatrième témoignage que nous avons annoncé est celui du livre officiel des melchites, un euchologe arabo-syriaque (1) qui peut être du xve siècle. Il comprend 213 feuillets et se trouve marqué au numéro 155, fonds arabe, de la Bibliothèque grecque du Saint-Sépulcre (2).

A la feuille 209^r, d'après la pagination erronée du manuscrit, ou mieux à la feuille 10^r, en commençant de droite à gauche, on lit ce qui suit :

Pour ceux qui reviennent de l'hérésie de Manès, d'Arius, pour les jacobites, les nestoriens, les maronites, les arméniens. Ils abjurent les doctrines de ces maudits... ; puis on lit sur eux cette profession de foi à la porte royale (3) :

« Moi (un tel), je professe la foi orthodoxe et je crois les sept saints conciles réunis par le secours de l'Esprit-Saint, savoir : les 318 Pères réunis dans la ville de Nicée, les 150 Pères réunis dans la ville de Constantinople, les 200 Pères réunis à Ephèse, les 630 Pères assemblés à Chalcédoine, les 164 Pères réunis aussi à Constantinople, de même les 13 Pères réunis à Antioche, les 25 Pères assemblés à Ancyre. Je crois et je confesse que la Sainte Trinité : Père, Fils et Saint-Esprit, est une seule nature en trois personnes, une seule substance, une seule énergie, une seule volonté, un seul Créateur, unique en trois personnes, trois subsistances et trois propriétés. Je crois qu'une personne de la Sainte Trinité, le Seigneur Jésus-Christ, a deux natures, deux volontés, deux énergies, et qu'il est une seule personne après son incarnation. Je crois que sa divinité est unie à son humanité sans confusion et sans séparation et qu'il a pris un corps de Notre-Dame la Vierge Marie. Il s'est manifesté comme un homme dans une âme douée de parole et d'intelligence, avec deux énergies, deux volontés, l'une humaine et l'autre divine. Je bénis ce que bénissent ces conciles, je reçois ce qu'ils reçoivent et j'écarte ce qu'ils ont écarté et anathématisé. Telle est ma foi et telle ma croyance. »

(1) Notons en passant que les melchites se servaient à cette époque du syriaque dans leur liturgie. Mais d'autres melchites se servaient encore du grec.

(2) Cléopas Koikylidès, *Op. cit.*, p. 120.

(3) C'est la porte du milieu de l'iconostase, en face de l'autel.

Puis les feuilles 81^v-84^r contiennent un chapitre dont voici la traduction :

Rite par lequel on rend melchites les nestoriens, les arméniens, les jacobites et les maronites.

Ils renient les doctrines de ces maudits. On les fait venir à l'église avant la messe et on leur fait quitter leurs habits (de dessus). Le prêtre lit sur eux cette profession de foi, leur ordonne de maudire le reste des hérésies et leur apprend les autres points de la foi. Puis il les oint du Saint Chrême et les fait vêtir de leurs habits. Au bout de sept jours, le prêtre les absout en prononçant sur eux la formule de l'absolution.

La profession de foi que l'on fait ensuite réciter à l'hérétique qui devient melchite n'est autre que celle citée précédemment.

De ce texte, comme de celui de Boulos-al-Raheb, il ressort que, même après la conversion mentionnée par Guillaume de Tyr en 1182, la nation maronite, dans son ensemble ou dans une bonne partie de ses membres, revint de temps à autre au monothélisme. Ce fait nous étonne d'autant moins qu'il était déjà connu et que Bar-Hebraeus au XIIIe siècle, Fra Gryphon au XVe, Fra Suriano et Greffin Affagart au XVIe, ne s'expriment pas autrement que l'évêque de Sidon et le vieil euchologe melchite.

Alexandrie.

E. Ajam.

INSCRIPTION CHRÉTIENNE DE VODENA

Le R. P. Dom H. Leclercq vient (1) d'attirer l'attention sur une inscription chrétienne trouvée à Vodena, l'ancienne Edesse de Macédoine, et publiée depuis longtemps (2). Voici la transcription du texte, avec les compléments et la traduction proposés par le savant archéologue :

✠ ΠΡ ✠ ЄCΒЄ
ΜΗΜΟΡΙΟΝΚΥΠΡΙΑΝȣΠΑΝΤΟΚΡΑ.....
ȣΑΠΟΛЄCΗCΗΜΑΜЄΤΑΤѠΝ Α[.....
ΗΜѠΝΑΛΛΑЄΛЄΗCΟΝΗΜΑCѠCC[·
ΥΙΟΙC ΑΥΤȣΠΡЄCΒΙΑΙCΚΑΙЄΥΧΑΙCΠ[·
ΑΓΓΑΝΓЄΛѠΝ ΠΡΟΦΗΤѠΝ ΑΠΟ......
ΚΜΑΡΤΥΡѠΝ ΤΟΙC COΙ ΑΡЄCΑCЄ ··
[/////////////?] **ΒΟΥΛΗC ΚΟCΜȣΑΜΝΑ**
ЄΝΘΑΔЄΚЄΙΤЄΙѠΑΝΝΗCΚΗΤȣΤΟ
ΝΑΠΑΥCΑΜЄΝΗЄΝΧѠΜ

Μημοριον Κυπριανου πρεσβευτου.

Παντοκρατορ, ου (= μη?) απολεσης ημα[ς] μετα των α[γαθων?] ημων, αλλα ελεησον ημας, ως σου?, υιοις? αυτου πρεσβειαις και ευχαις π(αντων) αγ<ι>[ων], αγγελων, προφητων, αποστολων και μαρτυρων τοις σοι αρεσασ<ι>.

Ενθαδε κειτ<αι> Ιωαννης κ<αι> η τουτο[υ] (αδελφη ou γυνη) αναπαυσαμενη εν χριστω μ(αρτυρι?).

Te souvenant du prêtre Cyprien.

O Tout-Puissant, ne nous fais pas périr avec nos ancêtres, mais aie pitié de nous, tes fils, qui, grâce à l'opération de son sacerdoce et aux prières de tous les saints, anges, prophètes, apôtres et martyrs, t'avons plu.

Ici repose Jean et sa (sœur=femme) qui s'est endormie dans le Christ martyr.

Dans sa restitution, Dom H. Leclercq s'est borné, dit-il, « à quelques suppléments indubitables et à quelques conjectures ou remaniements dont l'explication est aisée ». Sa traduction cependant est approximative, « et il n'y faudrait pas chercher le mot à mot. » Mais telle quelle sa lecture lui permet de reconnaître « sans hésitation possible une formule liturgique plaçant deux défunts sous le patronage d'un saint local ». L'inscription peut remonter au IIIe ou au IVe siècle. L'office des funérailles monastiques énumère dans le même ordre (1) les anges, les saints, les prophètes, les apôtres et les martyrs, à l'exclusion de la Vierge, des précurseurs (2) et des docteurs illustres. Cette omission invite « à fixer une date minimum qui serait la fin du IVe siècle. Le nom du prêtre ou presbyte (?) Cyprien semblerait pouvoir être un jalon chronologique, et, en effet, dans l'ἀκολουθία εἰς κἀμινον (3), nous relevons la mention de τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κυπριανοῦ; mais il est à peine croyable que l'on ait omis le titre d'ἱερομάρτυς, si notre Cyprien y avait droit, pour lui décerner seulement celui de πρεσβύτης. Il est vrai que si l'identification était faite, notre inscription deviendrait une des plus importantes pour l'histoire des origines de la hiérarchie et l'étude du titre énigmatique du « presbytre » dans la primitive Eglise, puisque le titre d'ἱερομάρτυς (4) paraît avoir été généralement accordé aux évêques martyrs. »

On vient de lire un résumé aussi exact que possible du commentaire de Dom H. Leclercq, je pourrais presque dire qu'on a lu ce commentaire mot à mot. Or, à mon vif regret, je suis obligé de déclarer que ni ce commentaire, ni les leçons, ou la traduction auxquelles il se réfère, ne m'ont satisfait, et je me permets de soumettre au lecteur mes propres conjectures au sujet de la pierre de Vodena.

---

(1) Dans la *Revue bénédictine*, t. XXIII, 1906, p. 92-94.

(2) DELACOULONCHE, dans la *Revue des Sociétés savantes*, t. V, 1858, p. 782.

(1) Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1873, p. 280. Le rapprochement n'est pas tout à fait exact, car dans la traduction que Dom H. Leclercq donne de l'inscription, les saints sont nommés avant les anges.

(2) La liturgie grecque ne connait qu'un seul précurseur, saint Jean-Baptiste. Ajoutons que les stichères auxquels se réfère Dom H. Leclercq ne sont peut-être pas antérieurs au IXe siècle.

(3) Εὐχολόγιον, p. 351.

(4) La forme ἱερομάρτυρ, dont se sert deux fois Dom H. Leclercq, n'a jamais existé.

Le mot μημόριον, je m'étonne d'avoir à le rappeler, emprunté au latin par la basse grécité, signifie *tombeau*, comme ses correspondants helléniques μνῆμα ou μνημεῖον, et ne peut signifier autre chose : le rendre par le participe *te souvenant* est au moins étrange, même dans une traduction par à peu près. S'il me fallait fournir des exemples, je me contenterais de le signaler dans deux fragments d'épitaphes chrétiennes trouvés à Vodena même (1).

La dernière lettre de la ligne 1 doit être remplacée par un signe d'abréviation, et le mot ainsi abrégé, sans doute d'abord oublié par le lapicide, doit s'intercaler dans la ligne suivante (2), Dom H. Leclercq l'a fort bien compris. Mais ce mot doit sûrement être lu πρεσβ(υτέρου), et n'a rien à faire avec πρεσβευτής ni avec πρεσβύτης qui, d'ailleurs, n'ont jamais signifié *prêtre*. Ici encore, l'épigraphie chrétienne me fournirait de nombreux exemples, mais, comme tout à l'heure, je me contente de renvoyer à une autre inscription chrétienne de Vodena (3).

Nous sommes donc indubitablement en face de l'épitaphe d'un prêtre nommé Cyprien, en qui rien n'autorise à voir un saint local, que rien non plus n'autorise à identifier avec saint Cyprien hiéromartyr, dont le nom figure dans l'office de la bénédiction d'un four nouveau. Celui-ci n'est autre que le fameux magicien converti qui souffrit pour la foi avec sainte Justine. La légende rapporte qu'il fut soumis au supplice du feu sur une poêle (4) : il n'en fallait pas davantage pour introduire son nom dans ladite acolouthie (5). Il est en réalité mort simple prêtre. Son titre d'hiéromartyr pourrait désigner un évêque, parce que les synaxaires grecs l'ont dès longtemps confondu avec son célèbre homonyme, l'évêque de Carthage. Mais, de fait, ce titre d'hiéromartyr s'applique couramment aux simples prêtres dans les livres liturgiques de l'Eglise grecque : il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir un synaxaire ou de feuilleter un ménée.

∴

Le prêtre Cyprien n'a pas reposé seul dans son tombeau ; les deux dernières lignes de l'inscription nous apprennent qu'on lui donna pour compagnons un certain Jean et une femme, sœur ou épouse de ce Jean. La seconde hypothèse parait plus vraisemblable. En outre, il est probable que la défunte était nommée. Je remplirais donc la lacune entre les lignes 9-10 par : γύνη et un nom propre.

Quant à la lettre finale de l'inscription, c'est sûrement l'abréviation ou la première lettre de μηνί. Le nom du mois et peut-être l'indication de l'indiction ont disparu. Mais nul n'ignore combien des mentions de ce genre sont usuelles sur les tombes chrétiennes, tandis que nul, je pense, n'y a jamais relevé la qualification de *martyr* appliquée au divin Crucifié.

∴

Les deux épitaphes sont séparées par une formule de prière. A la reconstitution qu'en offre Dom H. Leclercq, j'oppose les observations suivantes :

La négation οὐ n'est jamais l'équivalent de μή dans une phrase prohibitive : ce μή a été oublié par le lapicide ou par le copiste.

Le mot ἀγαθῶν ne donne aucun sens plausible : encore, après l'avoir accueilli, seule une forte distraction pouvait le faire traduire par *ancêtres*.

Les expressions ὡς σοῦ υἱοῖς, αὐτοῦ πρεσβείαις, πάντων ἁγίων, sont contraires aux règles de la syntaxe grecque. En outre, πρεσβεῖαι signifie *intercession* et n'a jamais voulu dire *l'opération du sacerdoce*. Le pronom αὐτοῦ parait trop éloigné de Κυπριανοῦ pour avoir des titres à le représenter.

(1) Publiés dans le supplément archéologique au tome XVII du Syllogue littéraire grec de Constantinople, p. 158, nos X, XI.

(2) Voir un exemple analogue sur un sarcophage chrétien de Gallipoli, *Echos d'Orient*, t. VI, p. 60.

(3) Recueil cité, *ibid.*, n° X.

(4) *Acta Sanctorum*, septembre, t. VII, p. 225.

(5) Les faits semblables sont nombreux : ainsi saint Procope est nommé à la fin de l'office de la bénédiction nuptiale, pour avoir sauvé des vierges chrétiennes d'un mariage avec des païens.

Est-il donc impossible de rétablir cette formule mutilée, sinon avec certitude, du moins avec une approximation suffisante? Essayons à notre tour.

Ligne 2. — Ce vocatif isolé en tête d'une prière est peu conforme aux habitudes du style euchologique grec; je lui ajouterais volontiers υἱὲ Θεοῦ.

Ligne 3. — Rétablir μὴ comme je l'ai dit plus haut. A la fin, compléter ἀνομιῶν (1).

Lignes 4-6. — Compléter et corriger ὡς ὄντας καὶ υἱοὺς..... .....πάντων τῶν ἀγγέλων. Peut-être le graveur avait-il omis l'article, distraction facile à expliquer par la similitude de la syllabe précédente. Quant aux trois lettres ΑΝΓ, je les regarde comme une dittographie : le graveur, après avoir hésité entre deux graphies, les a par inadvertance employées toutes deux.

Lignes 7-8. — Compléter et corriger ἀρέσασιν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (2). Ἀμήν. Cette ligne ne devait pas être entièrement occupée par l'écriture : aussi le copiste n'indique-t-il pas de lacune à la fin (ainsi continue-t-il à faire dans les deux lignes suivantes où la lacune est certaine), et la lacune marquée au début par les hachures doit être moins considérable.

Je me hâte de le dire, ces restitutions, quelques-unes surtout, sont purement hypothétiques, et je suis prêt à les abandonner devant meilleures explications (3).

(1) Comparer dans la prière de Manassé : μὴ συναπολέσῃς με ταῖς ἀνομίαις μου. Dans Ὡρολόγιον, Rome, 1876, p. 118.

(2) Cf. *Ephes.*, I, 4.

(3) Si on ne craint pas de rapporter αὐτοῦ à Cyprien, il serait tentant de lire ἀντιδίκων à la fin de la ligne 3 : cf. *Is.*, XLI, 11, et ligne 4-5, ὡς εὐσεβεῖς υἱοὺς αὐτοῦ. Dans ce cas, le début de la formule pourrait être Παντοκράτορ Θεέ. Le tombeau aurait été érigé par les fils de Cyprien (Jean et sa femme ou sa sœur?).

Nous obtenons en somme quelque chose comme ceci :

Μημόριον Κυπριανοῦ πρεσβ[υτέρου].

Παντοκρά[τορ υἱὲ Θε]οῦ, [μὴ] ἀπολέσῃς ἡμᾶ[ς] μετὰ τῶν ἀ[νομιῶν] ἡμῶν, ἀλλὰ ἐλέησον ἡμᾶς ὡς ὄ[ντας καὶ] υἱο[ὺ]ς αὐτοῦ, πρεσβ(ε)ίαις καὶ εὐχαῖς π[άντων τῶν] ἀγγέλων, προφητῶν, ἀπο[στόλων] κ[αὶ] μαρτύρων τοῖς σοὶ ἀρέσασ[ιν ἀπὸ κατα]βολῆς κόσμου. Ἀμ[ήν].

Ἐνθάδε κεῖτ[αι] Ἰωάννης κ[αὶ] ἡ τούτο[υ γύνη..... ἀ]ναπαυσαμένη ἐν Χ[ριστ]ῷ μ[ηνὶ].....

C'est-à-dire :

Tombeau de Cyprien, prêtre.

Tout-puissant Fils de Dieu, ne nous perds pas avec nos iniquités, mais sauve-nous, nous qui sommes aussi ses fils, par l'intercession et les prières de tous les anges, prophètes, apôtres et martyrs qui t'ont plu dès la constitution du monde. Amen.

Ci-gît Jean et sa femme N. qui se reposa dans le Christ au mois de.....

*
* *

Quant à la date de l'inscription, le grossier solécisme qui la dépare — noms au génitif qualifiés par un participe au datif — pourrait paraître un argument contre la haute antiquité que lui attribue Dom H. Leclercq.

Malgré tout, l'épitaphe du prêtre d'Edesse ne manque pas d'intérêt : il est à souhaiter qu'on nous en donne un texte définitif, vérification faite sur la pierre, si celle-ci existe encore (1).

S. PÉTRIDÈS.

(1) Dom H. LECLERCQ, *op. cit.*, p. 94, commente une autre épitaphe chrétienne de Vodena, en vers. Le texte est corrompu et mutilé, mais les lectures et la traduction proposées appelleraient de nombreuses réserves.

SUR L'ÉPITAPHE DE DOMNOS DE BENNISOA

L'inscription de Bennisoa récemment publiée ici (1) m'a valu de M. Nicolas Festa, professeur de l'Université d'Etat à Rome, la lettre trop aimable que voici :

Rome, 27 décembre 1905.

Cher Confrère,

Je viens de lire votre savante illustration de la cinquième épitaphe chrétienne de Bennisoa. Je n'ai qu'à vous louer et à vous remercier pour ma part de tout ce que j'ai appris dans votre article. Seulement je ne crois pas qu'à la ligne 13 il faille lire 'Αλεξώ, ni 'Αλεξόχρυσος. Vous avez bien vu que ce nom serait bien étrange. Il s'agit, vous en jugerez, d'une chose bien plus simple : ὧν καὶ τὸ οὔνομα λέξω, Χρύσος, etc.

Je saisis avec plaisir, etc.....

N. Festa.

La correction indiquée par M. Festa est excellente, et, au lieu d'aller chercher midi à quatorze heures, j'aurais dû songer à cette formule si simple et si usuelle. Il faudra donc la rétablir à la place de ma lecture défectueuse, et, réduisant à deux le nombre des enfants de Cyrille, modifier en conséquence tous les passages de mon article qui sont tributaires de la fausse leçon adoptée. J'ai eu le tort aussi, je l'ajoute puisque l'occasion s'en présente, j'ai eu le tort de ne pas rapprocher la forme locale ἰστρατιώτης, pour στρατιώτης, de la forme ἰστοργή, pour στοργή, que fournit une autre épitaphe de même provenance (1). Ceci dit, il ne me reste qu'à remercier M. Festa, le savant helléniste à qui le byzantinisme doit, entre autres travaux, la publication des lettres, jusqu'ici inédites, de l'empereur Théodore Ducas Lascaris.

J. Pargoire.

(1) *Echos d'Orient*, t. VIII, p. 329-334.

(1) G. Perrot, *Exploration archéologique de la Galatie et de la Phrygie*, Paris, 1872, p. 125. On trouve aussi εἰστοργῆς = ἰστοργῆς dans une troisième épitaphe chrétienne de Phrygie. F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, Rome, 1895, p. 51.

LA PÉDAGOGIE CHRÉTIENNE

DE GRÉGOIRE DE MOLDAVIE

La bibliothèque des Assomptionistes de Kadi-Keuy possède une copie, exécutée en 1900, d'un manuscrit grec qu'on nous présenta vers cette époque, et dont nous ignorons le détenteur actuel.

L'original, sur papier 0m,23 × 0m,16, comptait 57 pages d'une écriture régulière, paraissant appartenir aux dernières années du XVIIIe ou aux premières du XIXe siècle. Il était recouvert de cuir et la reliure portait comme ornements, en deux médaillons, d'un côté, la scène de l'Annonciation, de l'autre, l'aigle à deux têtes. Les initiales des chapitres et des paragraphes étaient écrites à l'encre rouge. La pagination n'était pas indiquée.

Voici le titre complet de l'ouvrage contenu dans ce manuscrit : Χριστιανικὴ παιδαγωγία ἤτοι λόγος περὶ παίδων καλῆς ἀγωγῆς, ἀνατροφῆς καὶ συναναστροφῆς τῆς παρὰ γονέων εὐσεβῶν καὶ ἐναρέτων διδασκάλων γίνεσθαι ὀφειλομένης, συγγραφεῖσα παρὰ ἐν μοναχοῖς ἐλαχίστου Γρηγορίου τοῦ ἐκ πατρίδος Μολδαβίας καὶ ὑπὸ τοῦ ἐν ἀρίστοις διδασκάλοις κυρίου Νικοδήμου τοῦ Ναξίου ἐπιμελῶς

θεωρηθεῖσα πρὸς ὠφέλειαν παντὸς ὀρθοδόξου συστήματος. *Pédagogie chrétienne ou traité sur la direction, l'éducation et la formation que les enfants doivent recevoir de parents pieux et de maîtres vertueux, composée par l'humble moine Grégoire, originaire de Moldavie, et soigneusement revue par l'excellent maître seigneur Nicodème de Naxos, à l'usage de tout le peuple orthodoxe.*

Les livres de pédagogie sont rares chez les Grecs. Nous connaissons au XVIIIe siècle: un traité anonyme, *Pédagogie utile à ceux qui veulent apprendre les saintes lettres*, qui eut trois éditions à Venise, 1747, 1761 et 1774; une *Étude sur l'éducation des enfants*, de Josèphe Mœsiodax, Venise, 1779, et enfin la *Pédagogie* de Gabriel Kallonas, Vienne, 1800.

Notre manuscrit étant resté non seulement inédit, mais ignoré de ceux qui ont esquissé l'histoire de l'instruction publique chez les Grecs modernes, il nous a paru intéressant de l'étudier ici d'une façon un peu développée. Le lecteur pourra se faire une juste idée de ce qu'était une *école commune* en pays grec vers la fin du XVIIIe siècle, de la méthode d'enseignement qu'on y suivait et du mode d'éducation en honneur.



Sur la personne même de l'auteur, nous sommes malheureusement très mal documentés. Grégoire, Moldave hellénisé, est un de ces moines qui sortaient assez volontiers de leur couvent pour aller « enseigner les lettres » dans quelque village où on réclamait leurs services: la plupart des écoles primaires, au XVIIe et au XVIIIe siècle, n'avaient pas d'autres instituteurs.

Parvenu à un âge avancé (chap. II), il crut faire œuvre utile en composant son traité d'éducation qui s'adressait à la fois aux parents et aux maîtres. Nous ne savons ni où il vécut ni où il écrivit son livre. Le fait que celui-ci fut revu par le fameux Nicodème de Naxos ou l'hagiorite permet de supposer que Grégoire avait, lui aussi, embrassé la vie religieuse à l'Athos. La mort ou la vieillesse l'empêchèrent peut-être de publier son ouvrage, et peut-être Nicodème songea-t-il à l'éditer. Notons en passant que les notices les plus récentes consacrées à Nicodème n'ont pas connaissance de cette collaboration à l'œuvre de Grégoire.

On verra plus loin que Grégoire recommande de mettre à un moment donné aux mains des élèves le catéchisme τοῦ σοφωτάτου καὶ θεολογικωτάτου Πλάτωνος, ἀρχιεπισκόπου Μοσχοβίας καὶ διδασκάλου τοῦ ταύτης νῦν βασιλέως Παύλου. Or, le célèbre catéchisme de Platon, publié en russe en 1765, ne fut traduit et publié en grec par Coraïs qu'en 1782, sous ce titre: Ὀρθόδοξος διδασκαλία. D'autre part, le tsar Paul Ier mourut le 23 mars 1801. C'est donc entre 1782 et 1801 que Grégoire a écrit son livre et probablement aussi que Nicodème l'a retouché.

La langue de Grégoire est le grec savant, avec, toutefois, un assez fort mélange de formes vulgaires. Le principal mérite de son style est la bonhomie et la naïveté. Ses vers et ses tropaires ne témoignent guère d'aptitudes poétiques.

La *Pédagogie chrétienne* est divisée en neuf chapitres, précédés d'une épigramme en douze vers politiques (1) et d'une dédicace à Notre-Seigneur : c'est une espèce d'invocation d'éloquence banale, où l'écrivain demande au Sauveur du monde d'éclairer les rois, les princes, les patriarches, les évêques, tous les chefs de nations, et de leur inspirer d'établir en grand nombre ces écoles où les enfants iront se former à la foi et à la vertu. La fin du manuscrit est occupée par six tropaires que les écoliers devront, si possible, chanter tous les jours à la classe.

Voici maintenant l'analyse de l'ouvrage proprement dit.

(1) Le vers politique, de quinze syllabes, le plus en usage dans la poésie néo-grecque, a l'accent principal sur la sixième et la quatorzième syllabe, la césure après la huitième syllabe.

CHAPITRE I[er]. — Ce chapitre, qui, par exception, n'a aucun titre particulier, occupe à lui seul la moitié de l'ouvrage.

Il est beau de bâtir des monastères, des églises, des hôpitaux, des écoles, des aqueducs, des ponts. C'est une chose louable que de distribuer des aumônes, marier des orphelines, délivrer les prisonniers, visiter les malades, écrire des livres utiles, instruire le peuple, embrasser la vie religieuse, s'enfermer dans un monastère. Tout cela est bon et digne d'éloge quand on l'accomplit pour le bien de son âme et la rémission de ses péchés. Pour moi, je n'admire et n'estime dans tout homme venant en ce monde que sa piété et la vertu parfaite qu'il doit à Dieu. C'est pour cette vertu que Dieu l'a créé. Crains Dieu et observe les commandements, a dit Salomon, tout l'homme est dans ces deux choses. Il faut une foi juste, des œuvres bonnes. Saint Jean Chrysostome a dit qu'une vie mauvaise engendre des dogmes mauvais et les dogmes mauvais une vie mauvaise.

Le véritable chrétien doit imiter son modèle, le Christ, qui a tout souffert pour son salut, et s'il voit son frère dans le danger et la misère, il doit lui prêter une main secourable, le conseiller de vive voix, par lettres ou par quelque autre moyen, afin de lui faire acquérir la parfaite piété envers Dieu et la vraie vertu. Cette piété et cette vertu ne s'acquièrent que par la bonne éducation et les enseignements de parents pieux et de maîtres vertueux. Les parents impies et les maitres vicieux ne peuvent produire que l'impiété et le vice, comme l'histoire nous en donne mille exemples. Depuis le commencement du monde, vices et vertus sont provenus d'une mauvaise ou d'une bonne éducation et ils en proviendront toujours.

Etant donc donné que la vie de l'homme comprend sept âges, je me demande à quel âge on pourra profiter de la bonne éducation de ses parents et des conseils de ses maîtres. Pour moi, c'est au premier et second âge, c'est-à-dire jusqu'à quatorze ou quinze ans. L'enfant obéit alors plus facilement. L'obéissance est rare dans celui qui commence le troisième âge, et l'enfant de quinze ans qui n'aura reçu aucune éducation restera insoumis. Au quatrième âge, il ne faut plus y compter. Le manque d'éducation aura fait naître en lui des défauts, défauts qui seront devenus habitude, et l'habitude, on le sait, est une seconde nature. Supposons qu'il se convertisse et entre dans un monastère, il ne saurait même alors être véritablement vertueux. Vice et vertu, colère et douceur, chasteté et intempérance seront chez lui continuellement en lutte. A peine un sur mille pourra faire exception et avancer avec grandes difficultés dans la vertu parfaite.

Parents, vous donc qui voulez le bien-être spirituel et corporel de vos enfants, imitez le dompteur. Il prend l'animal sauvage tout petit dans son nid et le porte chez lui. Là, il l'exerce de différentes façons, et, une fois grandie, la bête lui obéit sans difficulté aucune. Imitez, parents, le jardinier qui, voulant transplanter un arbre, l'arrache encore jeune, afin qu'il puisse facilement prendre racine. Bien cultivé et bien arrosé, il produira plus tard d'excellents fruits.

Vous aussi, habituez vos enfants dès l'âge le plus tendre, immédiatement après les avoir sevrés, à des manières honnêtes et chrétiennes, supprimant et baisers et caresses immodérées. S'ils pleurent par trop, frappez-les sans faire attention à leurs petites volontés. Si vous remarquez cependant une certaine mélancolie qui pourrait les rendre malades, alors embrassez-les, caressez-les modérément, vous réservant de ne point satisfaire plus tard à leurs désirs.

Conduisez-les à l'église, indiquez-leur les images du Christ, de la Sainte Vierge et des saints et apprenez-leur à faire le signe de la croix, les inclinations, les métanies. Qu'ils se prosternent jusqu'à terre en disant: Seigneur Jésus, fils de Dieu, aie pitié de moi. Seigneur, aie pitié de moi. Jésus! Marie!

Menez-les aussi à l'école, restez avec

eux pendant une petite heure pour les y habituer, puis revenez à la maison.

A quatre ans, au plus tard à cinq, l'enfant fera son entrée à l'école. Le matin à l'église, le prêtre récitera sur lui la prière dédiée à ceux qui commencent à apprendre les lettres (1); puis, l'amenant devant les maîtres de l'école, les parents leur diront : Voici, chers maîtres, que nous vous livrons notre enfant, instruisez-le, enseignez-lui avec les lettres la piété et la vertu, une foi droite et des mœurs bien chrétiennes. S'il n'est pas sage et vous désobéit, punissez-le sévèrement et sans crainte; sinon, nous vous le déclarons, vous répondrez de lui au jour du jugement dernier.

L'enfant ne sera pas tout d'abord appliqué à l'étude des lettres. On se contentera d'exiger de lui une bonne tenue, et s'il avait peur ou s'il pleurait, on lui donnerait pour le consoler quelque fruit ou une petite pièce de monnaie. S'il se tient bien, on lui dira son contentement :

— Je t'aime bien comme cela quand tu es sage.

Au contraire, si la tenue n'est pas satisfaisante, on lui fera de gros yeux :

— Non, je ne t'aime plus maintenant; regarde comme Georges et Constantin se tiennent bien.

De temps en temps, le maître fermera les yeux et paraîtra ne point voir les fautes commises. Il emploiera aussi, pour porter au bien, les différentes industries qui lui seront suggérées par l'Esprit-Saint.

Au bout d'un mois, après avoir demandé publiquement en classe l'aide de la Sainte Trinité et de la Sainte Vierge, l'enfant commencera la *petite pédagogie*, c'est-à-dire le syllabaire, et pendant une année entière on lui demandera simplement la connaissance des lettres et leur épellation. Les prostrations, le signe de la croix, quelques courtes prières lui seront apprises; une ou deux heures de classe par jour suffiront. Si la conduite n'était point bonne, on pourrait le frapper, avec modération cependant, afin de ne point lui donner de l'aversion et pour le professeur et pour les lettres.

A cet âge le démon tente fortement les écoliers. Ceux-ci ont une espèce d'horreur pour les lettres qu'ils ne veulent ni voir ni entendre. Aussi les verra-t-on s'échapper souvent de l'école. En ce cas, les parents pieux et vertueux doivent oublier leur miséricorde et se montrer sévères.

— Je ne veux plus de toi à la maison, diront-ils à leur enfant, si tu t'échappes encore de l'école.

Ils feront semblant de le mettre à la porte et menaceront même de l'étrangler ou de le pendre. Si malgré tout l'enfant s'enfuyait encore, on ne devrait point se décourager ni changer de maîtres, mais le punir et le conduire soi-même à l'école, car bientôt, ne sachant plus où aller, il mettra fin à ses fugues et commencera sérieusement l'étude des lettres.

Le maître, montrant alors de la bienveillance envers cet enfant, lui fera cadeau d'un canif ou d'une croix, d'un chapelet, de quelques fruits, puis il dira aux élèves :

— Vous ne savez pas, eh bien! Dimitri a résolu de ne plus s'échapper de l'école. S'il tient parole, je lui ferai un bel habit de soie.

Voyant l'affection de son maître pour lui, le petit récalcitrant recevra volontiers les pénitences et deviendra très obéissant.

La *petite pédagogie* terminée, on commence les premiers éléments de la religion. Mais, avant de procéder à cet enseignement, l'élève baisera les icônes du Christ et de la Vierge, après avoir fait sept métanies à chacune d'elles. On le place sur la chaire du maître; dans ses mains, il tient une croix ou une image. Tous les écoliers s'avancent deux à deux, s'inclinent trois fois devant les icônes et souhaitent la bienvenue au nouvel élève :

— Que Dieu t'éclaire, cher Dimitri, lui disent-ils après avoir baisé sa croix ou son image, et qu'il t'aide à apprendre les saintes et salutaires lettres.

Ceci fait, l'élève Dimitri s'incline pro-

(1) Voir Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1873, p. 352.

fondément devant son maître et lui baise la main. Chacun s'en retourne à sa place et l'on chante le tropaire de la Pentecôte βασιλεῦ οὐράνιε (1).

On laissera de côté pour le moment l'Octoechos et le psautier; ces livres sont dans une langue difficile à comprendre. Il sera mieux de faire étudier des livres simples, comme la doctrine chrétienne par demandes et réponses, des abrégés d'histoire ancienne et d'histoire sainte et surtout le *Catéchisme* de l'archevêque Platon (2). Ce livre est un trésor spirituel inépuisable, un paradis, une échelle par laquelle l'homme peut monter jusqu'à la céleste théorie de la vraie foi, de la piété et de la vertu dues à Dieu.

Tous les jours, à la neuvième heure, l'instituteur expliquera ces livres et questionnera les élèves. Quelques passages seront donnés pour la récitation. Cela se fera deux ou trois ans de suite, jusqu'à ce que l'enfant sache ces livres imperturbablement et que de toute sa vie il ne puisse les oublier. Alors seulement le psautier sera mis dans ses mains. On lui enseignera les psaumes, et, s'il est possible, l'élève les apprendra tous par cœur, il y sera suffisamment appliqué de façon à ce que son œil soit rassasié, sa langue parfaitement exercée et qu'il puisse librement lire quoi que ce soit.



CHAPITRE II. — *Les enfants au premier âge sont combattus par l'ignorance et l'indiscipline, au second âge par la gourmandise.*

Le devoir des parents est de donner le bon exemple aux enfants en s'abstenant d'injures, de calomnies, de blasphèmes, d'intempérance dans le boire et le manger. Point de jeux de cartes ni autres inventions diaboliques du même calibre (1). Ils n'offriront aux regards de leurs enfants qu'une conduite toujours sage, digne et honnête.

Les maîtres ont un modèle à imiter, le Christ, qui a dit à ses douze apôtres : « Que votre lumière brille devant les hommes afin que ceux-ci voient vos bonnes œuvres et glorifient Dieu. »

Tout d'abord, ils mettront de l'ordre dans leur classe; choisiront, parmi les élèves les meilleurs et les plus avancés, des moniteurs qui auront la surveillance des enfants, s'il leur arrive parfois de s'absenter. Ces mêmes moniteurs observeront la conduite des enfants au dehors, à la rentrée et à la sortie, et avertiront le maître de ce qu'il serait advenu d'anormal. Celui-ci, dans ses réprimandes, usera alors de quelque subterfuge et dira :

— Un ange du Seigneur est venu me dire que tu avais fait ceci.

Ou bien :

— J'ai eu une vision; à telle heure tu faisais cela.

Les petites fautes comme les grandes auront leur sanction, mais la punition sera proportionnée. Pour cela, on fixera le nombre de métanies à faire devant l'image du Christ : on demandera le pardon du professeur et des élèves :

— Je suis en faute, chers amis; par le Seigneur, pardonnez-moi.

Quelquefois le fouet sera donné jusqu'au sang, mais sans colère, sans esprit de vengeance, avec un cœur calme, paternellement, dans le seul but de corriger l'enfant.

A chaque métanie donnée comme pénitence, l'élève puni dira : Seigneur Jésus, j'ai péché, pardonne-moi par ta grande miséricorde et aide-moi à ne plus pécher à l'avenir.

(1) Tropaire qui se dit aussi au commencement de chaque office grec. C'est la prière encore usitée dans les écoles grecques. Ὡρολόγιον τὸ μέγα. Rome, 1876, p. 3.

(2) Nous remarquons ici un progrès dans la méthode à suivre indiquée par notre pédagogue. Auparavant, l'enfant savait à peine lire qu'on lui mettait aussitôt dans les mains le psautier, le livre des Epitres ou quelque autre livre ecclésiastique. Cf. MARTIN CRUSIUS : *Turcograeciæ libri octo*. Bâle, 1584, p. 205; CHASSIOTIS *L'Instruction publique chez les Grecs*. Paris, 1881, p. 14.

(1) Nicodème de Naxos a écrit tout un chapitre pour montrer que les chrétiens ne devaient jouer ni aux dames ni aux cartes ou autres jeux semblables. Cf. Χρηστοήθεια τῶν χριστιανῶν. Venise, 1803, p. 77.

Les parents emploieront les mêmes moyens, et, s'ils agissent ainsi, ils verront leurs enfants progresser dans la bonne tenue, la sagesse et la modestie, au point que les gens s'écrieront :

— Ce sont là vraiment les petits agneaux sans tache du Christ, de cet Agneau qui efface les péchés du monde; ce sont les brebis du Sauveur, les anges de Dieu sur la terre.

Certains parents se contentent de donner à leurs enfants une éducation tout à fait sommaire et les appliquent ensuite à un métier sans plus s'occuper d'eux. Ce sont des insensés qui n'ont point de cœur et sont indignes du nom de chrétiens. Ils répondront de leurs enfants au jugement dernier, et ceux-ci leur reprocheront cette négligence coupable.

Ce sont eux, diront-ils au souverain Juge, qui sont cause de notre perte, ils ne nous ont point placés à l'école : juge-les donc et qu'ils te rendent compte de notre âme. Oui, précipite-les dans les enfers, brise leurs membres et disperse leurs os dans les abîmes, et qu'avec nous ils souffrent éternellement.

Et maintenant qu'elles apparaissent, ces mères qui viennent à l'école et osent dire au maître avec des larmes dans les yeux et devant l'enfant lui-même :

— Voilà, je t'amène mon enfant pour lui apprendre la bonne conduite et les saintes lettres ; mais, par Dieu, je t'en supplie, ne le bats pas : c'est le seul que j'ai, et je ne veux point qu'il soit malade et qu'il meure.

D'autres, si parfois le fouet du maître a occasionné quelques noirs sur la peau du petit indocile, vont crier à leurs voisines :

— Voyez ce que cet imbécile d'instituteur, ce faux moine a fait à mon fils. Il n'a point d'entrailles, cet homme. Que Dieu lui enlève la vie!

Femme ignoble, mère folle qui hais ton enfant! Au nom du Seigneur, dis-moi la vérité. Préfères-tu que ton fils impuni reste mal élevé et devienne un vaurien, que demain les rois ou les archontes le conduisent à la potence, ou bien qu'en noircissant un peu sa chair les maîtres le fassent progresser dans l'ordre de la nature et de la grâce et que plus tard il soit estimé, honoré, glorifié par les hommes? Ecoute, insensée et aveugle, j'ai été jeune moi aussi, j'ai vieilli maintenant, mais jamais je n'ai vu un enfant mourir des coups que lui avaient donnés maîtres ou parents. Sache donc que tous les gens sensés, jeunes et vieux, affirment la nécessité de la correction. Les parents et les maîtres qui ne corrigent pas tuent leurs enfants corps et âme. Ils recevront le prix de leur négligence, c'est-à-dire l'enfer éternel où il n'y a que pleurs et grincements de dents.

∴

Chapitre III. — *Utilité pour les enfants d'avoir une tenue modeste et de bonnes manières et de progresser rapidement à l'imitation des saints.*

Dès son arrivée à l'école, l'enfant, après les trois métanies d'usage, baise les saintes icônes. Puis, les bras croisés, il récite avec dévotion le Βασιλεῦ οὐράνιε et le Θεοτόκε παρθένε (1), en ajoutant trois nouvelles métanies aux icônes et une autre à l'instituteur, dont il baise la main. Il se rend à sa place, et là, avant d'apprendre ses leçons, fait trois fois le signe de la croix en disant :

— Seigneur Jésus, fils de Dieu, aie pitié de nous.

Si l'enfant devait sortir de la classe pour un besoin naturel ou pour boire de l'eau, il ferait aux icônes trois métanies jusqu'à terre et une autre au maître, sans lui baiser la main cette fois. A son retour, il se contentera de trois petites inclinations sans baiser les images.

A midi et le soir, avant de retourner chez eux pour les repas, les enfants, tous en rang, chanteront l'Ἄξιόν ἐστιν (2) et feront douze métanies, disant à voix basse après chacune d'elles :

(1) Ὡρολόγιον τὸ μέγα, p. 104.
(2) Ὡρολόγιον, p. 88.

— Seigneur, fils de Dieu, aie pitié de nous et de tout l'univers.

Une treizième métanie sera faite au maître qui leur parlera ainsi :

— Mes fils spirituels et bien aimés dans le Seigneur, vous allez retourner dans vos maisons. Que la bénédiction du Christ et de la Sainte Vierge soit sur vous. Chacun aura les mains sur la poitrine ou dans sa ceinture et marchera droit devant lui et avec modestie, sans regarder de-ci de-là ce qui se passe. N'allez pas là où l'on joue et où l'on se dispute. Si vous rencontrez quelque prêtre, moine, maître, vieillard ou personne honorable, inclinez la tête et saluez avec respect. Arrivés dans vos maisons bénies, inclinez-vous jusqu'à terre devant vos parents et baisez leurs mains et leurs pieds. Salut dans le Christ, direz-vous. Dinez avec modération et convenablement et revenez aussitôt à l'école. Le soir, au coucher du soleil, après votre souper, faites cinquante grandes métanies, quelques prières, puis signez trois fois votre lit du signe de la croix et dormez en paix, pour la plus grande gloire de Dieu. Le matin, quand vos parents viennent vous réveiller, levez-vous sans retard, faites cinquante métanies, dites votre prière et ne mangez quoi que ce soit avant le lever du soleil, car vous nuiriez à votre corps et à votre esprit, et rendez-vous promptement à l'école.

*
* *

Chapitre IV. — *Sur la méthode que doit avoir l'instituteur, tantôt laissant les enfants apprendre leurs leçons, tantôt leur enseignant la piété ou leur imposant le silence pour reposer leur esprit* (1).

Voici quel sera l'horaire de la journée. Une heure entière sera d'abord consacrée à l'étude des leçons ; puis, durant un quart d'heure, une demi-heure au plus, on enseignera la doctrine chrétienne de Platon. De nouveau, une heure d'étude, puis un quart d'heure de silence suivi encore d'une heure d'étude. Pendant une demi-heure, nouvelle explication du catéchisme ; encore une heure d'étude, et enfin un quart d'heure de silence et de repos. C'est ainsi qu'on passera la journée d'une manière agréable à Dieu.

Comment doit se donner la leçon de catéchisme ? Le maître, assis dans sa chaire, agite une petite sonnette, et le moniteur dit alors à haute voix :

— Silence, tranquillité et grande attention !

Tous les élèves de se signer aussitôt en disant :

— Seigneur Jésus, aie pitié de nous : Gloire à toi, notre Dieu, qui l'as ainsi voulu, gloire à toi !

On écoute alors avec attention et les bras croisés. Le professeur raconte les grandeurs admirables de Dieu, sa miséricorde et son incarnation, parlant doucement, sans se presser et simplement, de façon à ce que les plus petits comprennent. La demi-heure écoulée, on redit la prière du commencement et l'on étudie les leçons données par le moniteur ou le professeur. Pendant le quart d'heure de repos, les élèves, les bras croisés et les yeux fermés, appuient la tête contre le mur pour reposer leur esprit des choses de ce monde. Nos saints Pères disent, en effet :

— Corps qui se repose, bouche qui se tait, oreilles qu'aucun bruit ne vient frapper rendent l'homme plus fort et plus apte à la grâce de Dieu.

Après le repas de midi, les élèves ne seront point appliqués immédiatement à l'étude des leçons, car cela nuit à la santé du corps et de l'esprit ; mais, l'hiver, ils écriront deux ou trois lignes (pour apprendre à écrire) ; l'été, ils écriront aussi deux ou

(1) On remarquera bien peu de variété dans l'enseignement donné. On apprend le catéchisme de Platon et on l'explique. Pas autre chose. Il n'est point fait mention de récréation ; tout simplement une ou deux fois un quart d'heure de repos et de silence pour toute la journée. Que devenaient de pareils élèves ? C'est une vie presque monacale qu'ils devaient mener. Aussi n'est-il pas étonnant que les écoliers soient très souvent tentés par le démon de la fuite, comme le constate Grégoire lui-même.

trois lignes et dormiront pendant une heure. La sieste finie, on ira se laver avec de l'eau bien froide pour rafraîchir ses esprits, et chacun se rendra à sa place après avoir dit la prière indiquée plus haut :

— Gloire à toi.....

*
* *

CHAPITRE V. — *Les enfants à cause de leur jeune âge aiment à jouer et à chanter. Pour éviter les incartades à ce sujet, les maitres leur apprendront des chants pieux.*

Le berger, pour exciter les agneaux dans les pâturages, joue du chalumeau; la nourrice, pour endormir son enfant qui pleure, fait entendre de jolis chants; le maitre fera de même pour satisfaire à ce désir naturel des enfants et pour les consoler. On choisira dans les livres ecclésiastiques de beaux tropaires comme ceux du Samedi-Saint et des grandes fêtes de l'année.

Le dimanche, on chantera ceux du ton occurrent; la semaine, on pourra dire ceux-ci sur l'air de ἡ ζωὴ ἐν τάφῳ et de αἱ γενεαὶ πᾶσαι (1):

Δόξα σοι, ὦ Πάτερ,
δόξα σοι, ὦ Υἱέ,
καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ πανάγιον, δόξα σοι,
ὁ τῇ φύσει εἷς Θεὸς ἀληθινός.

Ἄχραντε Μαρία
ὑπὲρ ἡμῶν ἀπαύστως
πρέσβευε τῷ υἱῷ σου.

Ceux qui ont la plus belle voix seront protopsaltes et porteront un habit blanc quand ils rempliront leur office. A midi et le soir, avant la sortie, les enfants se tiendront debout devant les icônes, la tête et le corps appuyés contre le mur, les yeux baissés, les mains croisées, les pieds joints. Le protopsalte du chœur de droite entonnera et les autres enfants continueront; celui de gauche fera la même chose et tous ceux de son côté l'accompagneront. Pendant ce temps, le moniteur, habillé de blanc, lui aussi, encensera et les images et le maître et tous les élèves. On fera une dernière prière à la Vierge, douze métanies, et chacun se retirera.

*
* *

CHAPITRE VI. — *Les maîtres doivent exercer les élèves dès leur première enfance aux coutumes ecclésiastiques, leur apprendre quand il faut faire la génuflexion et leur indiquer le jour de la commémoraison des morts.*

On ne fait point de génuflexion les samedis, dimanches et fêtes de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge; on ne jeûne point non plus ces jours-là. Le vendredi soir, l'instituteur avertira donc ses élèves de cesser toute grande métanie jusqu'au lundi suivant. Il le leur dira aussi dans la semaine, quand il y aura fête.

Le vendredi soir et le samedi avant midi on dira l'office pour les défunts de cette façon : le moniteur, tourné vers les élèves, lit une des trois parties du 17e cathisma du psautier; chantres et enfants chantent pendant ce temps ce verset sur l'air de αἱ γενεαὶ πᾶσαι.

Ἀνάπαυσον, οἰκτίρμων,
ἐν κλήρῳ τῶν δικαίων
τὰ πνεύματα τῶν δούλων.

On dit encore trois versets suivis de l'Alleluia, puis, après l'encensement des icônes et des élèves, on chante le tropaire à la Vierge Ἄξιόν ἐστιν. Avant de partir, on finit par douze grandes métanies et douze petites.

*
* *

CHAPITRE VII. — *Utilité pour les enfants de venir à l'école les dimanches et jours de fête afin d'y être instruits par le maitre et d'y louer Dieu.*

Le démon, comme un lion rugissant, cherche toujours à nous dévorer, surtout quand nous demeurons oisifs. Les dimanches et jours de fête sont donc un grand danger pour les écoliers. Le maitre qui ne veut pas perdre le fruit de ses peines réunira ses élèves à l'école le dimanche après la Messe. S'il est moine, il sera ce

(1) Tropaires qui se chantent le Samedi-Saint, à l'Orthros, devant l'image du Christ au tombeau. Τριώδιον. Rome, 1879, p. 710, 723.

jour-là revêtu de son plus beau froc, il aura calimaiki et voile sur la tête, croix et médaillon sur la poitrine, et la classe se fera comme à l'ordinaire.

Le jour de Pâques aura lieu une cérémonie particulière. Les enfants habillés de blanc, un cierge à la main, se tiendront avec respect devant les saintes icônes. Tout y aura été allumé, lampes et lustres. Les protopsaltes entonneront avec dévotion les chants joyeux de la Résurrection pendant lesquels on baisera l'image du Christ ressuscité. Le maître le premier vénérera l'icône et s'assiéra à sa chaire. Les enfants feront de même et iront souhaiter la fête à leur maître en baisant sa croix, son médaillon et sa main droite. Après quoi, en guise de souhaits mutuels, ils se baiseront réciproquement la main droite.

Cela se fera avec ordre afin d'être un exemple à ceux qui se trouvent encore dans les ténèbres de l'infidélité, et qu'ils puissent dire :

— C'est là vraiment la foi des chrétiens; le maître est comme Dieu le père, les enfants sont comme ses anges.

On finira par la prière habituelle à la Vierge et douze petites inclinations.

La cérémonie se répétera pendant toute la semaine de Pâques, et, si l'on veut, aux grandes fêtes et aux dimanches de l'année, le dimanche étant consacré à la Résurrection. Mais ces jours-là on chantera simplement la grande doxologie du premier ton plagal, pendant laquelle aura lieu le baisement des icônes comme au jour de Pâques, et le maître signera chacun des élèves avec la croix en disant :

— Que Dieu te garde, que Dieu te protège, que Dieu te bénisse, enfant du Christ!

⁂

Chapitre VIII. — *Au premier et second âge, les enfants sont tourmentés par la gourmandise. Le maître préviendra ce défaut en leur recommandant l'abstinence et le jeûne.*

Comme remèdes à la gourmandise il y a les quatre jeûnes de l'année fixés par l'Eglise. On n'y prend ni viande, ni beurre, ni fromage, ni œufs. Les mercredis et vendredis de l'année et tout le grand carême de Pâques, on s'abstiendra de poisson, d'huile et de vin. Tous, excepté les malades, doivent observer ces jeûnes; sinon ils tomberaient dans la gourmandise et autres vilaines passions et encourraient les châtiments éternels.

La première semaine des quatre carêmes de Noël, de Pâques, des Apôtres et de l'Assomption, les enfants seront préparés à la confession, l'Euchelæon et la communion. Le confesseur viendra à l'école. Le maître, le premier, ira se confesser; puis les enfants iront en rang dire leurs péchés, sans rien cacher, ni pensées, ni paroles, ni actions. Un prêtre donnera l'Euchelæon (1), et, le samedi ou dimanche suivant, tous communieront.

Prêtre et confesseur devront être reçus convenablement et payés largement. On répétera la confession et la communion à la fin du carême, mais on omettra l'Euchelæon. Ce qui fait huit fois la confession et la communion et quatre fois l'Euchelæon par an. Ce ne sera pas un péché de s'approcher des saints mystères le jour de l'Exaltation de la Sainte Croix, aux grandes fêtes de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge et des Saints, mais on le fera avec une conscience sans tache et une grande dévotion.

⁂

Chapitre IX. — *Les enfants qui savent bien par cœur le catéchisme, ainsi que les psaumes de David, et qui ont été exercés parfaitement dans ce qui a été dit plus haut, seront remis à leurs parents. Le maître fera ses dernières recommandations.*

Les parents seront présents. Les enfants, habillés de blanc comme au jour de Pâques,

(1) Cette coutume est encore en vigueur dans les écoles grecques, au moins le Mercredi ou le Samedi-Saint. On sait que, dans l'Eglise grecque, l'Euchelæon se donne pour toute maladie spirituelle et corporelle. Cf. Jacquemier, *L'Extrême-Onction chez les Grecs*, dans les *Echos d'Orient*, t. II, p. 193.

chanteront les tropaires de Pâques et la grande doxologie sur le premier ton plagal. Comme en cette fête, on baisera les icônes, puis aura lieu le salut mutuel des élèves.

Après un quart d'heure de silence, le maître, avec un visage joyeux et d'un ton plein de componction, prendra la parole :

— Enfants de l'Eglise, fils de lumière, enfants du Père céleste et du Christ, notre Sauveur, le terme est arrivé! Vous allez retourner chez vos pieux parents. Souvenez-vous cependant que ce monde est vain et corruptible. L'homme qui l'habite n'y est pas pour toujours, car il est mortel. Aujourd'hui il est plein de vie, demain la maladie le surprend, puis c'est la mort. Une seule chose est incorruptible et immortelle, l'âme, qui n'est pas de ce monde, mais appartient au Dieu incorruptible et éternel. Puis donc que tout ici-bas est vanité, que nous ne sommes point d'ici-bas mais d'en haut, cherchons les choses d'en haut, les biens éternels et incorruptibles (1).

Après ces recommandations, on chantera une hymne à la Sainte Trinité et à la Sainte Vierge, et l'on demandera pardon.

— Bénis-nous et pardonne-nous, Père miséricordieux et maître.

A quoi le maître répondra :

— Enfants du Christ, que Dieu vous pardonne et vous bénisse, qu'il dirige vos pas dans le chemin de la paix et du salut.

Et les enfants s'en iront définitivement chez eux.

Il appartient alors aux parents de ne point les laisser oisifs, mais de les placer chez des hommes d'art et de métier pour qu'ils apprennent eux aussi à gagner leur vie à la sueur de leur front. Ou bien on les fera continuer leurs études près de maîtres vertueux qui leur enseigneront la grammaire, la philosophie et les sciences nécessaires à l'âme et au corps. Les parents ne cesseront d'éduquer leurs enfants par des avis, des remontrances, des châtiments. A l'atelier les patrons eux-mêmes veilleront sur ceux qui leur auront été confiés. On n'y bavardera pas; les chants seront interdits; mais on priera, tantôt mentalement, tantôt oralement en récitant quelque tropaire. La prière assaisonnera ainsi leur travail et Dieu bénira les œuvres de leurs mains et le leur rendra au centuple.

C'est ainsi que devront agir les maîtres pieux et vertueux, s'efforçant de faire avancer les enfants dans la vertu et la piété, afin qu'au jour du jugement ils reçoivent le salaire de leurs peines du Souverain Juge à qui ils pourront dire :

— Me voici, Seigneur, avec les enfants que tu m'as confiés; glorifie-moi avec eux de la gloire dont tu jouissais avant de venir en ce monde. Amen.

∴

Ici se termine notre manuscrit. Nous avons essayé d'en faire un compte rendu assez complet, mais en traduisant librement certains chapitres, pour éviter les redites de notre moine pédagogue. Ce que nous avons dit suffira sans doute à donner une idée de ce que pouvait être une école primaire grecque vers la fin du XVIII[e] siècle.

EUTYCHIOS NÉSIOTÉS.

(1) Grégoire continue sur ce ton, parlant du mépris du monde, de la fragilité des choses d'ici-bas, de l'amour que nous devons à Dieu et de la conduite à tenir dans le monde envers les personnes de toutes conditions. Ce sermon, qui n'a rien d'intéressant, occupe treize pages du manuscrit.

LE « LIVRE VERT » ROUMAIN ET LE PHANAR

Nous avons déjà dit à nos lecteurs que le conflit gréco-roumain avait sa cause dans les inqualifiables persécutions exercées par l'hellénisme contre les Aromans de la Turquie d'Europe. Aujourd'hui, en nous donnant son *Livre vert*, le ministère des Affaires étrangères de Bucarest nous met à même d'ajouter quelques détails qui ne manqueront pas d'intéresser.

Le *Livre vert*, qu'on veuille bien le remarquer, a été écrit d'un bout à l'autre par des plumes orthodoxes. Chacun peut le constater pour les pièces diplomatiques qui le constituent, car elles portent toutes leur signature. Quant à l'exposé anonyme placé au début, je pourrais nommer le diplomate qui l'a rédigé, et j'affirme qu'il appartient bien, lui aussi, au monde orthodoxe. Or, que dit le *Livre vert* touchant le centre de l'orthodoxie? Comment l'exposé préliminaire juge-t-il la conduite du patriarcat œcuménique? Sous quel jour les documents diplomatiques montrent-ils l'action du Phanar?

⁂

La réponse, une réponse d'ensemble, est fournie par les premières pages de l'exposé. On y surprend l'Eglise de Constantinople en proie à cette cancéreuse maladie du phylétisme qu'elle-même découvrit un jour dans l'exarchat bulgare et dont elle s'autorisa pour retrancher de l'orthodoxie ce membre désespérément gangrené. Phylétiste, mais l'Eglise de Constantinople n'est que cela. Et voilà pourquoi les Roumains de l'empire ottoman n'ont pas trouvé de pires ennemis que leurs chefs spirituels.

L'exposé parle de façon très claire sur ce point. Quand il s'occupe des initiateurs du mouvement roumain et qu'il signale le grand obstacle debout devant eux, c'est en ces termes:

> La principale difficulté consistait et consiste encore dans la résistance que, dès le début, ces apôtres de la renaissance de leur nation rencontrèrent de la part de l'autorité ecclésiastique dont dépendent les Roumains de Turquie.

Plus bas, traitant de la situation exceptionnelle faite par Mahomet II au patriarcat, l'exposé constate que les privilèges consentis aux chrétiens ont tourné au seul avantage de l'hellénisme.

> Leur nature exclusive, même au point de vue civil, n'a eu et n'a encore d'autre effet, en réalité, que de favoriser les tendances et les intérêts des populations de langue grecque au détriment de l'existence et des intérêts des autres. Armé de ces privilèges et contrairement aux prescriptions évangéliques en honneur dans l'Eglise chrétienne d'Orient, le patriarcat a su paralyser les légitimes aspirations des différents peuples placés sous sa dépendance religieuse.

Plus bas encore, dénonçant la solidarité établie entre le patriarcat de Constantinople et le gouvernement d'Athènes, l'exposé écrit :

> L'Eglise patriarchiste considérée en fait, contrairement à son titre d'œcuménique, comme un monopole du peuple grec et comme un organe essentiel des aspirations nationales de ce même peuple.....

Et il ajoute dans un autre paragraphe :

> Les privilèges accordés par les souverains ottomans à l'Eglise chrétienne, comme garantie du respect de la foi religieuse des sujets appartenant à cette croyance, ont été retournés contre les Roumains par le chef de leur Eglise.

Dès septembre 1878, le grand vizir Savfet pacha était obligé de prendre la défense des Roumains dans un acte administratif qui débute ainsi :

> La Sublime Porte a été informée que les Roumains désiraient s'instruire dans leur propre langue et fonder des écoles, mais que le clergé grec, aveuglé par ses idées d'intransigeance, incitait les autorités locales à soulever des dif-

ficultés aux instituteurs roumains et même à les persécuter.

En citant cette lettre vizirielle adressée aux valis de Salonique et de Jannina, l'exposé a bien le droit d'ajouter:

C'est en effet, et dès le début, contre l'intransigeance du patriarcat œcuménique de Constantinople que vinrent se heurter les efforts pacifiques faits par les Roumains pour conquérir leur individualité nationale au sein de la grande famille des chrétiens orthodoxes de l'empire.

Il a le droit aussi de dire au sujet des patriarches qui ont occupé le trône de Photius entre 1870 et 1892:

Ils voulurent imposer par la violence la culture et le sentiment de l'hellénisme à des peuples qui se réveillaient à peine d'une longue léthargie et qui aspiraient à vivre de leur propre vie.

Et il peut parler également, en toute justice,

des nombreuses violences et des pressions inhumaines exercées par le clergé grec contre des populations paisibles, mais de jour en jour plus convaincues de leur bon droit.

Car l'exposé ne se borne pas à ces affirmations générales, il descend dans les détails, et apporte, en guise de preuves, des faits circonstanciés.

Un moment ralentie, la persécution du Phanar contre les Aromans reprit de plus belle aux premiers jours de 1904, alors que les groupes roumains de Turquie commencèrent à s'organiser en communautés civiles. Dans cette circonstance, écrit l'exposé, le patriarcat se livra sans réserve à son esprit d'intransigeance habituelle.

Il protesta contre la création des communautés roumaines, tandis qu'il avait créé lui-même un précédent, à Uskub, en groupant le petit nombre de familles dites grecques habitant cette ville en communauté distincte.

Mais que pouvaient, toutes seules, les protestations du Phanar? Peu de chose. Alors, en septembre 1904, les suaves docteurs de l'évangile phanariote s'adressèrent à de plus énergiques moyens. C'est en parlant du régime inauguré à cette date que l'exposé dit en toutes lettres:

L'opposition du clergé grec revêt une nouvelle forme et cherche un appui en dehors de l'Eglise par la terreur et le meurtre, avec l'aide plus directe et plus immédiate de la Grèce.

C'est, en effet, une ère de violences inouïes, d'assassinats féroces, qui s'ouvrit durant l'automne 1904 pour les Aromans réfractaires à l'hellénisation. Après les avoir brièvement relatés, l'exposé est plus que fondé à dire:

Cette longue série de violences prouve que la lutte engagée par le patriarcat œcuménique contre les aspirations des Roumains a changé d'aspect. Le clergé grec ne se contente plus d'excommunier les prêtres roumains et de boycotter les familles roumaines. S'apercevant que ces moyens, d'ailleurs réprouvés par notre sainte religion et par les canons de l'Eglise, ne pouvaient enrayer le progrès de l'évolution naturelle de la question roumaine, il fait appel au concours de la force brutale et dirige les bandes grecques.

Au milieu de la chasse à l'homme ouverte en septembre 1904, parut l'iradé impérial du 23 mai 1905, par où le sultan reconnaissait officiellement l'existence des communautés roumaines et ordonnait le libre usage de la langue roumaine dans les églises et dans les écoles. Cette mesure de justice aurait dû éclairer le Phanar et l'amener à cesser une lutte fratricide désormais inutile. Le patriarcat, institution avant tout spirituelle, aurait dû accepter l'autonomie civile de ces Aromans, qui, au point de vue ecclésiastique, s'obstinaient à lui rester soumis. Il aurait dû, comme le porte l'exposé, préparer les voies à une entente d'où l'Eglise orthodoxe serait sortie pacifiée et fortifiée.

Mais le patriarche œcuménique, Joachim III, préféra s'inspirer d'autres idées. Il protesta contre les justes mesures prises en faveur des Roumains; il ordonna aux métropolites de commencer une nouvelle période de terreur; il fit appel aux cruautés des bandes grecques; il fit appel au concours des Comités panhelléniques et du gouvernement grec.

Ces graves paroles de l'introduction historique sont corroborées par les documents qui forment le fonds du *Livre vert*. Ainsi, le 26 octobre 1905, dans un rapport à son gouvernement, M. G. Derussi, chargé d'affaires de Roumanie à Constantinople, rend compte des conversations qu'il a eues avec quelques ambassadeurs et déclare leur avoir parlé en ces termes :

Depuis des années, le gouvernement roumain a fait son possible pour amener une entente avec le patriarcat. Malheureusement, les nombreuses démarches conciliantes entreprises par M. A. E. Lahovary n'ont pu venir à bout de l'intransigeance du Phanar. Aujourd'hui, après avoir semé la terreur par des bandes obéissant à des évêques grecs, le patriarche veut frapper un coup décisif en lançant l'anathème contre tous les Roumains, prêtres et fidèles, qui osent prier Dieu dans leur langue maternelle. Si le gouvernement royal n'a rien entrepris pour pousser les Roumains de Turquie à se séparer de l'Eglise-mère, s'il s'est contenté de leur fournir les moyens d'avoir des prêtres et des écoles, il ne saurait abandonner aujourd'hui une population malheureuse et digne de toutes les sympathies. Nous ne voulons pas le schisme, quoique le patriarche nous y pousse à coups de fusil et à coups d'anathèmes.

Quatre mois plus tôt, en mettant M. J. N. Papiniu à la tête de la légation roumaine d'Athènes, le général J. Lahovary, ministre des Affaires étrangères, lui donnait des instructions où se lisent ces phrases :

Nous espérons que le gouvernement hellénique comprendra l'intérêt qu'il a à modérer les idées du patriarche, qui agit, non comme chef religieux des orthodoxes, mais comme chef politique de l'hellénisme, et qui, par ses actes, affaiblit le sentiment religieux des bons chrétiens.

Le patriarche, en s'opposant à l'exercice du culte en langue roumaine, fait acte de mauvais père de l'Eglise orthodoxe, et ses procédés, s'ils réussissaient, affaibliraient la religion dont il est le gardien.

Et le 24 septembre 1905, répondant à une observation de la diplomatie grecque, M. J. N. Papiniu écrivait à M. D. G. Rhalli, président du Conseil hellénique :

Ce qui est insolite, c'est de voir le chef de l'Eglise orthodoxe d'Orient persécuter une partie de ses ouailles au profit d'une nationalité et sacrifier les intérêts de la religion aux passions du peuple grec.

Telles sont les principales données du *Livre vert* sur la conduite tout évangélique du patriarcat œcuménique. Mais il faut dire que, dans sa lutte contre les Aromans, ce patriarcat trouva de vigoureux auxiliaires aussi bien chez les chefs de diocèse que chez les chefs de bande, aussi bien chez les évêques que chez les brigands, et le « *Livre vert* » ne manque pas de nous en avertir.

*
* *

Que les consuls du gouvernement grec en Turquie d'Europe travaillent pour l'hellénisme, que les officiers de l'armée grecque aillent se faire les chevaliers macédoniens de la grande Idée, on ne peut s'en étonner outre mesure, tout en s'étonnant plus d'une fois de leurs procédés ; mais que des prélats orthodoxes, uniquement destinés à sauver les âmes, ne craignent pas de devenir leurs complices, voilà qui dépasse les bornes. Or, au témoignage des diplomates roumains, cette complicité crève les yeux. La légation de Constantinople la dénonçait déjà le 28 décembre 1904 :

On a trouvé sur un chef de bande grec une lettre le recommandant aux métropolites de Monastir, de Salonique, de Florina et de Castoria. Cette lettre de recommandation émanait du consul général de Grèce à Salonique, M. Coromilas.

Parmi les prélats les plus zélés à oublier la sainteté de leur ministère, Joachim, métropolite de Monastir, mérite une mention spéciale.

Le dimanche 17 avril 1904, ce bon pasteur donne l'ordre de fermer, pendant le service divin, toutes les entrées de sa cathédrale, sauf une, afin que les fidèles, forcés de se présenter un à un, ne puissent échapper au contrôle d'agents spéciaux

qui les empêchent de pénétrer dans l'église s'ils ne signent au préalable une déclaration de fidélité à l'hellénisme. Durant la cérémonie, Joachim prend la parole : c'est pour déclarer que le roumain est un idiome trois fois maudit, et que le grec, langue des anges, mérite seul de monter jusqu'aux oreilles du Tout-Puissant.

Entre autres exploits du même prélat, l'exposé préliminaire porte ceci, d'après un rapport du 26 juin 1904 :

A l'occasion du décès du Roumain Hristou Dimitrie, le métropolite Joachim se rendit à la maison mortuaire et voulut de force célébrer le service en grec et enterrer le défunt au cimetière grec, contrairement à la volonté expresse du frère et de la sœur du défunt, occasionnant ainsi un grand scandale.

Et ailleurs, d'après un rapport subséquent :

Le 26 janvier 1905, le consul de Roumanie à Monastir signale les violences du métropolite grec qui va jusqu'à menacer des mourants (une vieille femme, la veuve Coudéla) pour les forcer à exprimer, à leur dernier soupir, le désir de se faire ensevelir par des prêtres grecs.

Le 20 juillet 1905, M. G. C. Ionesco, gérant du Consulat de Roumanie à Monastir, instruit ses chefs hiérarchiques de la façon très humaine dont le même pontife vient de clôturer l'année scolaire. Il écrit cette phrase :

Le métropolite Joachim, qui se rendit à cette occasion à Magarova et à Tarnova, entra dans l'église et y prononça un sermon patriotique, exhortant les grécomanes à une lutte acharnée contre le parti roumain.

Exhortations chaleureuses, car il en sort, tout aussitôt, cinq coups de feu tirés à bout portant sur le docteur Pucerea ; exhortations enflammées, car il en sort, sans retard, l'incendie qui dévore l'immeuble de M. Také Caragea. Et l'ardent pasteur, surchauffé par ces beaux résultats, de jeter feu et flammes plus que jamais. Le 24 juillet, six jours après l'assassinat et deux jours après le sinistre, M. G. Ionesco est obligé d'écrire :

Les agents des Grécomanes, d'ordre du métropolite Joachim, pourchassent avec un acharnement indescriptible les Roumains de Magarova et de Tarnova, leur rendant la vie impossible.

Agathange de Grévéna rivalise d'ardeur apostolique avec son collègue de Monastir. C'est un rude apôtre que cet homme. Seulement, en guise d'épîtres pastorales, il envoie des ordres du jour aux bandes armées, aux corps d'antartes, aux groupes d'armatoles qui tiennent campagne pour le compte de l'hellénisme. Un de ces billets doux, tombé aux mains des autorités ottomanes, fait l'objet de la communication suivante, où toutes les dates sont marquées d'après le calendrier julien, c'est-à-dire avec un retard de treize jours sur le nôtre :

Dans la soirée du 27 juillet dernier, pendant que le juge d'instruction et deux officiers, l'un de gendarmerie et l'autre d'infanterie, retournaient vers Grévéna, venant d'Abéla, où ils s'étaient transportés pour une enquête concernant l'assassinat de trois Roumains perpétré le 23 du même mois, ils rencontrèrent près du village grec de Vrovonisté un individu très suspect.

Soumis à un interrogatoire circonstancié, ledit individu avoua qu'il était tombé, au petit jour, entre les mains d'une bande de quinze antartes grecs, aux environs de Touz, et qu'il avait été chargé, sous menace de mort, de porter une lettre au métropolite Agathange de Grévéna et d'apporter immédiatement la réponse au capitaine Vergas.

A la demande des officiers, l'individu leur remit la lettre contenue dans une enveloppe jaune sans aucune adresse. Les officiers dressèrent procès-verbal à Vrovonisté, et, arrivés à Grévéna, remirent la lettre au caïmacam.

Voici la traduction de cette lettre :

27/7/905.

« Monsieur l'instituteur Xanthopoulo.

» Rendez-vous en compagnie des jeunes gens auprès de M. Vergas, qui sera votre chef et qui vous dira le jour et le lieu où vous recevrez votre solde. M. Vergas sera votre chef. Ne faites pas de désordres. Quiconque se rendra coupable de désordres sera sévèrement puni par le Comité suprême. »

05283124

Géléal bey, mutessarif de Servia, et le procureur général du sandjak sont arrivés le 31 juillet à Grévéna, chargés spécialement d'une enquête sur l'affaire de la lettre du métropolite Agathange.

L'enquête a duré jusqu'au 15 août et a établi que la lettre en question était écrite de la main du métropolite Agathange et qu'elle avait été remise par lui à l'individu sur lequel elle a été trouvée. La lettre a été remise devant témoins pour être portée au capitaine Vergas. L'authenticité de la lettre a été prouvée par la comparaison faite avec d'autres lettres du métropolite — la ressemblance est parfaite — et par les dépositions du porteur et des personnes présentes à la métropole lorsque la lettre fut écrite et remise au courrier.

Le mutessarif a procédé en personne à l'interrogatoire de l'individu sur qui la lettre a été trouvée.

Cette relation du 25 août 1905 écrite par M. A.-E. Lahovary, ministre de Roumanie à Constantinople, trouve son complément dans un rapport de même origine daté du 1er septembre. On y apprend que le 24 août, battue par les Turcs près de Grévéna, une bande d'antartes grecs a laissé des papiers sur le terrain, que certaines parties de ces papiers sont chiffrées, que le chiffre en a été découvert.

Grâce à la clé, la signature de la lettre compromettante du métropolite de Grévéna a pu aussi être déchiffrée.

Avant d'être pincé de la sorte, très peu avant, Monseigneur 05283124 se signalait par une audace et une arrogance sans pareilles, même en face du caïmacam Hafzi bey, qui fut un jour obligé de lui dire en plein Conseil :

Sachez, despote effendi, que vous ne réussirez ni par votre hardiesse ni par les bandes d'antartes à faire inscrire les Roumains de Grévéna sous la dénomination de *Grec*, ce qu'ils n'ont jamais été et ne seront jamais. Leur vrai nom est *Valaque-orthodoxe*, et toutes les idées subversives que vous essayez de leur inculquer n'auront pas d'effet.

En signalant cet incident dans une circulaire du 28 septembre 1905, le général Lahovary, ministre des Affaires étrangères, ajoutait :

Les actes de cruauté et de sauvagerie commis par les brigands et les antartes ne cesseront que le jour où l'administration ottomane prendra de sévères mesures et éloignera le chef suprême des bandes, S. G. Agathange, convaincu d'être le foyer de l'entière agitation, et avec lui les membres du Comité de Grévéna.

Et, plus bas, au sujet des lettres saisies le 24 août :

Les plus compromettantes sont revêtues de nombreuses signatures, dont celle du métropolite Agathange, chef du quatrième centre des antartes des diocèses macédoniens.

Et plus bas encore :

Quant à l'archidiacre du métropolite Agathange, sous le prétexte de percevoir des redevances ecclésiastiques, il parcourt les villages ; en tout lieu, il entretient l'agitation au nom de l'Eglise et de la race, et il fait en sorte que sa présence dans les villages coïncide, comme par hasard, avec l'apparition des bandes d'antartes.

Où l'on voit que, digne en tout point de son maître, le suave lévite entendait se conformer le plus possible aux instructions données par le Comité central d'Athènes en un règlement de vingt et un articles :

Exercez une propagande brutale pour ramener dans le giron de l'Eglise les villages ayant renoncé au patriarcat. En cas d'insuccès, personne ne devra reculer devant les moyens les plus violents, l'assassinat même.

Exterminez prêtres, maîtres d'écoles et notables.

Brûlez, fusillez, tuez.

Dans la diffusion et la mise en pratique de cet évangile, Joachim de Monastir et Agathange de Grévéna ont deux collaborateurs égaux en grade, deux collaborateurs que la diplomatie roumaine démasque dans une pièce du 2 octobre 1905.

Les quatre centres terroristes fonctionnent sous la direction suprême et souveraine des métropolites de Castoria, Cazana, Grévéna et Monastir. Ces prélats ont à leur disposition seize bandes.

Et la pièce poursuit en indiquant comment, sous quels chefs et dans quelles régions, travaillent ces diverses troupes dont l'effectif total s'élève à 1 600 hommes au moins.

Le pasteur grec de Coritza est Photios. A son actif, dans un rapport du 22 novembre 1904, le *Livre Vert* cite l'exploit que voici :

A Pleasa, le métropolite grec de Coritza, accompagné d'une bande de Grécomanes, entra de force dans l'église roumaine, après en avoir enfoncé les portes, et se déclara maître du lieu.

Les Roumains, il est vrai, ne se laissèrent pas intimider par le prélat, et il fallut, le 2 août 1905, l'entrée en scène de ses coadjuteurs, entendez les deux chefs de bande Goudas et Mallis. Tombés sur le village avec leurs hommes, les deux chefs y firent des leurs et, avant de se retirer, collèrent sur la porte de l'église une affiche en langue grecque ainsi conçue :

Aux habitants de Pleasa.

Nous faisons savoir aux habitants que quiconque se réclamera de la nationalité roumaine, ou enverra ses enfants à l'école roumaine, ou fera ses dévotions à l'église roumaine, est condamné à mort et sera décapité.

Le métropolite de Cazana ou, pour parler comme les Grecs, de Servia et Cozani a nom Constantios. Ni l'exposé préliminaire ni les pièces diplomatiques ne parlent beaucoup de ce personnage. En revanche, on y rencontre son collègue et homonyme Constantios de Véria.

Celui-ci a pour vicaires généraux les chefs de bande Kostas Acritas et Athalis Bouias qui, en mai 1905, écrivent à tel Koutzo-Valaque du diocèse des amabilités comme celle-ci :

La seule chance de salut qui peut exister pour toi, c'est de te repentir un moment plus tôt, de chasser les instituteurs roumains, de chasser les prêtres qui officient en roumain, de prêter serment de fidélité aux représentants de ta patrie, l'Hellade, et à celui de ta religion, le métropolite, et, quand nous aurons appris que tu as accompli tout cela, nous songerons à ce que nous aurons à faire; dans le cas contraire, tu ne nous échapperas pas.

Un rapport du consul de Salonique, après avoir parlé de certains armatoles qui viennent de s'illustrer le 20 août 1905, poursuit en ces termes :

Quarante autres Grecs de Caraféria et de Néagoste, unis aux antartes sous les ordres du capitaine Acritas, se sont rendus à Sélia, escortant le métropolite grec de Véria qui s'en allait propager le panhellénisme parmi les Roumains.

Voilà pour Constantios, métropolite de Véria, et voici pour Etienne, métropolite de Vodéna. A lui aussi Kostas Acritas sert d'archidiacre. C'est M. D. Stavridi, chargé d'affaires de Roumanie à Constantinople, qui l'affirme dans un rapport du 31 juillet 1905 :

Acritas a envoyé une lettre de menaces aux notables roumains de Grammaticova, les sommant pour la dernière fois d'avoir à abjurer le roumanisme et à embrasser la cause grecque, en confessant leurs péchés au métropolite grec de Vodéna.

Voici d'ailleurs quelques mots empruntés à la lettre du trop fameux capitaine :

Allez trouver le métropolite et jurez de ne plus employer à l'avenir d'instituteur ni de prêtre roumains; demandez au contraire un prêtre et un instituteur grecs. J'exige que vous me donniez une réponse; si je ne l'ai pas d'ici à peu de jours, je vous considérerai comme proscrits.

Le 14 octobre 1905, dans une dépêche de M. G. Derussi, chargé d'affaires de Roumanie à Constantinople, l'activité directe du prélat est l'objet de cette mention :

A Tzerna-Réca, le métropolite grec de Vodéna, pénétrant par la force dans l'église roumaine, a terrorisé les fabriciens et enlevé la caisse de l'église.

Un autre pontife associé aux armatoles, c'est Anthime de Mogléna, en résidence à Florina. Le 3 juin 1904, dans sa cathédrale, ce bon pasteur tonne des menaces et des anathèmes contre les roumanisants; mais ses foudres ne parviennent pas à faire trembler les Roumains. Alors, comme tous

ses collègues, il prend d'autres moyens, et un rapport consulaire de Salonique transmis à Bucarest le 15 octobre 1905 nous en avertit :

A Lioumnitza, Coupa et Livézi, le métropolite grec de Florina, Anthimos, a brûlé les livres liturgiques et scolaires roumains, et a saisi l'argent provenant des offrandes faites aux églises roumaines. Il était accompagné de trois chefs de bande et de deux instituteurs grecs qu'il a installés par force dans l'école roumaine de Lioumnitza.

En Épire, les choses se passent comme en Macédoine, et le métropolite Sophronios de Jannina trouve, lui aussi, des auxiliaires dans les antartes. Le 2 novembre 1905, ces héros pénètrent à Bacasa, brûlent les livres scolaires roumains et mettent le feu à l'école, tout en rouant de coups les femmes roumaines qu'ils ont saisies. Le rapport consulaire de M. C. Contzesco relatif à ces exploits se termine par la phrase que voici :

Le soir à 9 heures, les femmes furent relâchées, avec ordre de quitter le village, elles et leurs familles : celles qui voudraient rester devraient demander au métropolite ou au consul grec de Jannina un certificat constatant que leurs familles embrassaient la cause grecque.

Il y aurait encore beaucoup à relever parmi les faits de nature à prouver la connivence existant entre les métropoles et les bandes, entre les pontifes qui bénissent en grec et les brigands qui, avant de loger six balles dans le corps d'un voyageur inoffensif, s'écrient à pleins poumons :

C'est ainsi que mourront tous ceux qui veulent parler et prier Dieu en roumain.

Mais ce qui précède suffit sans doute à donner le soupçon d'une évolution assez importante dans l'immuable Eglise des sept conciles. Renonçant à l'artillerie des canons conciliaires, dont le tir lui a si mal réussi contre les Bulgares de 1872, la grande Eglise de Constantinople adopte résolument contre les Roumains les armes à feu de petit calibre : les fusils et les revolvers. Ne lui parlez plus des Basile, des Grégoire et des Chrysostome : quand il s'agit de donner des leçons à ceux de ses enfants orthodoxes qui éprouvent trop peu de sympathie pour l'hellénisme, elle préfère mettre en avant les Mannlicher, les Mauser et les Gras.

A. JOALTHÉ.

LES VIEUX-CATHOLIQUES ET L'UNION

Nos lecteurs se rappellent peut-être la missive du saint synode russe au patriarche œcuménique en date du 31 mars 1905 : l'an dernier, possesseur du texte intégral de ce document, je lui ai consacré ici même quatre longues colonnes, traduisant mot à mot les deux passages qui me plaisaient le plus et résumant fidèlement le reste (1). Or, sans le vouloir, ma publication a rendu service aux théologiens vieux-catholiques; elle s'est trouvée leur apprendre le contenu d'une lettre qui s'occupe d'eux assez longuement. En retour d'un pareil service, ne mériterais-je pas quelques égards? Si, peut-être. Mais voyez comme les hommes sont ingrats! Au lieu de nommer le chroniqueur dont on s'est approprié la traduction, au lieu de citer au moins la revue dont on a utilisé le résumé, on s'est mis à battre la charge contre les théologiens ultramontains coupables de cette traduction et de ce résumé. Avouez-le, l'ingratitude est noire.

N'importe, je suis sans rancune et, dût-on me payer encore une fois de si mauvaise monnaie, je n'en veux pas moins

(1) *Echos d'Orient*, t. VIII, p. 305-307.

obliger à nouveau les théologiens vieux-catholiques, en rectifiant et en complétant ce que leur porte-parole agressif a d'erroné dans ses dires et de lacuneux dans ses informations.

Dès le premier mot, mon ingrat spoliateur commet une bévue en intitulant: *Circulaire du saint synode de Pétersbourg*. Le document pétersbourgeois est, en effet, une réponse destinée au seul patriarcat œcuménique. Pourquoi la présenter comme une circulaire? Serait-ce parce qu'elle a oublié de circuler jusque chez les vieux-catholiques?

Plus bas, le cher ingrat se donne le tort d'incarner en mon humble personne plusieurs ultramontains à la fois. Pour grand que l'honneur me paraisse, je trouve singulier d'être « les théologiens ultramontains » au pluriel.

Un tort non moins évident, c'est d'écrire:

> Les théologiens ultramontains ont plaisir à insinuer aux orthodoxes d'Orient de commencer par rétablir l'union entre eux avant de vouloir la rétablir avec les autres Eglises.

En effet, l'insinuation, si insinuation il y a, n'est pas de moi. C'est le patriarche grec Joachim III, dans sa lettre du 25 mai 1904, qui déplore sans ambages les querelles intestines de l'Eglise orthodoxe et qui déclare en souhaiter vivement la fin. C'est le saint synode pétersbourgeois, dans sa réponse du 31 mars 1905, qui s'appesantit sur les divisions intérieures de l'Eglise orientale et qui proclame très haut la nécessité d'y porter remède en tout premier lieu. Le pauvre Bartas, occupé à résumer ce dernier document, n'avait pas à se mettre en frais d'insinuations personnelles.

Tort manifeste aussi que de reprocher à « ces mêmes ultramontains » la phrase où je condense les vues du saint synode pétersbourgeois sur la question de l'union à l'orthodoxie, ou de l'absorption en l'orthodoxie des anglicans et des vieux-catholiques. Pour avoir signalé dans quel cas, au sentiment de Saint-Pétersbourg, le patriarcat œcuménique devra « mettre les intéressés en demeure de fournir la profession solennelle de leur foi », mon ingrat m'afflige d'un *sic* et s'écrie:

> Les ultramontains en question, qui sont menés à la baguette par leur propre patriarche, s'imaginent que l'union des Eglises peut se faire à la baguette et que le patriarche de Constinople agira à la façon et selon les procédés du Pape de Rome. Ils se trompent.

Halte-là, mon vieux-catholique! Si quelqu'un se trompe, c'est vous. Car, que vous le vouliez ou non, Constantinople et Saint-Pétersbourg sont bien décidés à ne statuer sur l'admission de vos coreligionnaires dans le concert orthodoxe que le jour où ceux-ci, sachant enfin ce qu'ils croient, réussiront à tomber d'accord pour le formuler officiellement.

Vous me dites:

> Aucun frère n'a le droit de « mettre en demeure » ses frères.

Vous ajoutez:

> Quant aux anciens-catholiques, ils n'ont pas d'autre « profession solennelle de foi » que celle de l'ancienne Eglise des huit premiers siècles, laquelle est suffisamment connue en Orient comme en Occident.

Vous ajoutez encore:

> Les ultramontains susdits semblent croire qu'il est question entre les Eglises séparées de travailler à une profession de théologie, c'est-à-dire à un exposé théologique des dogmes, exposé qui devrait être accepté par toutes les Églises comme un document dogmatique. Ils se trompent.

Vous croyez qu'ils se trompent? Les théologiens ultramontains que j'ai l'honneur d'être se permettent de penser le contraire et de l'affirmer, en s'appuyant sur les déclarations officielles de Constantinople et de Saint-Pétersbourg.

Dans sa lettre du 25 mai 1904, le patriarche Joachim III écrit au sujet des vieux-catholiques:

> Pour qu'il ne soit pas dit que nous avons eu tort d'entrer en relations avec eux sous prétexte que nous ne les connaîtrions que par

ouï-dire et nullement d'après leur confession de foi authentique et officielle, il serait à propos que nous les interrogions sur la nature de leurs espérances et que nous leur demandions une exposition de leurs croyances claire, exacte et qui fasse autorité, rédigée et signée par leurs évêques et pasteurs réunis en concile, afin que de cette manière on puisse discuter, éclaircir, s'entendre et, avec le secours de Dieu, réaliser les désirs de tous.

Est-ce clair? Ou je me trompe fort, ou l'Eglise de Constantinople se range contre mon contradicteur sur les trois points en litige: 1° elle parle comme une autorité qui se croit le droit de mettre les vieux-catholiques en demeure de s'expliquer sur leurs croyances; 2° elle estime que, de leur part, une profession solennelle de foi venant après celle de l'ancienne Eglise des huit premiers siècles ne ferait point double emploi avec elle et ne serait point chose superflue; 3° elle demande une pièce écrite qui ressemble fort à ce qu'auraient imaginé « les ultramontains susdits », c'est-à-dire à un exposé susceptible d'être tenu pour un document dogmatique.

De son côté, dans sa réponse du 31 mars 1905, le saint synode russe tient un langage analogue. Après avoir exposé le caractère plutôt individuel des démarches que l'on a faites et que l'on fait auprès de lui, en vue de l'union, le saint synode écrit :

Cela étant, le temps n'est pas encore venu de demander à ceux qui s'adressent à l'Eglise russe une profession publique et synodale de leur foi.

Puis, une fois indiquées les mesures qui s'imposent au préalable, il ajoute :

Alors, il serait opportun que, solennellement, au nom de toute l'Eglise orthodoxe, par la bouche du hiérarque assis sur le trône de Chrysostome, les vieux-catholiques fussent interrogés touchant leur confession publique de foi.

Et ici encore, l'Eglise de Saint-Pétersbourg me parait beaucoup plus d'accord avec les affirmations de Bartas qu'avec la triple assertion de l'ingrat susdit.

Ajouterai-je que le même ingrat manque un peu de logique et pas du tout d'audace? Le texte de la soi-disant circulaire synodale du 31 mars 1905 lui est inconnu, et il en fait l'aveu dès sa première phrase :

Cette circulaire, que nous avons le vif regret de ne pas posséder en entier et dont nous ne pouvons citer que quelques passages, nous parait être un document important en ce qui concerne le rétablissement projeté de l'union des Eglises.

Non, il ne connait pas le texte intégral de la lettre, il n'en publie que les deux passages que j'en ai publiés, il n'en parle que d'après ce que j'en ai dit. Le voilà pourtant qui part en guerre contre moi et qui m'attribue à brûle-pourpoint la paternité des assertions les plus authentiquement résumées du document pétersbourgeois. Est-ce là une façon de procéder qui dénote beaucoup de sagesse et de réserve?

Mais peut-être mon ingrat en agit-il ainsi avec une arrière-pensée. Peut-être, mécontent de voir le vieux-catholicisme cité pour plus tard à la barre de l'orthodoxie, se sera-t-il donné le plaisir de batailler contre l'Eglise orthodoxe tout en feignant d'agiter son battoir sur un simple paquet d'ultramontains. N'ont-ils pas bon dos, les ultramontains en question?

S'ils ont bon dos, ils ont aussi bon cœur. Pour le prouver, je ne cacherai pas à mon ingrat que le sans-façon m'inquiète dont les orthodoxes en usent à son endroit. Du côté de Saint-Pétersbourg l'indélicatesse est manifeste : concevez-vous ce saint synode qui rédige une lettre officielle consacrée en partie aux vieux-catholiques et qui ne prend même pas la peine de les en avertir, abandonnant cette œuvre de miséricorde à de vulgaires ultramontains? Du côté de Constantinople le sans-gêne s'affiche encore plus éclatant : on y reçoit la missive pétersbourgeoise, on l'y imprime, et il ne se trouve personne pour en adresser un exemplaire à qui de droit!

D'ailleurs, pour consoler mon ingrat, je m'empresse de lui dire que tous ses amis de Constantinople ne l'ont pas abandonné.

Il en resta à la cour patriarcale même après la chute de Constantin V. Un instant, grâce à eux, l'importance du vieux-catholicisme y sonna si haut qu'un confident de Joachim III fut envoyé aux nouvelles chez deux ultramontains de mes amis. L'officieux enquêteur posa de-ci et de-là diverses questions sur les vieux-catholiques, puis, négligemment, sans rire :

Ils sont nombreux. Combien à peu près? Dix millions?

Depuis, Joachim III doit savoir que dix millions, c'est un bien gros chiffre, mais il y a toujours des palæocatholicisants au patriarcat. Il y a l'archimandrite Athanase Pipéras, secrétaire en chef du saint synode. Sans doute, lors de la promotion du personnage à ce haut poste, on s'est contenté de rappeler ses études à Halki et à Kiev sans mentionner le moins du monde les études faites à Berne; mais Pipéras n'a pas renoncé pour autant à ses vieilles amours, et il le prouvera une fois parvenu plus haut dans la hiérarchie. En tout cas, il y a le métropolite Philothée Bryennios, pasteur de Nicomédie et membre récidiviste du saint synode en dépit des règlements. Celui-là, tous les autres tourneraient-ils casaque, celui-là conservera toujours une affection tendre pour le vieux-catholicisme au fond de son cœur.

Voilà, si je ne me trompe, qui réjouira les intéressés, tout en leur prouvant que les actions de leur Eglise ancienne, pour être en baisse depuis le saut périlleux de Constantin V, ne sont pas du moins tout à fait dépréciées au Phanar. Pour le prouver davantage, pour ménager aussi une consolation nouvelle à mon ingrat, je lui révélerai que la lettre patriarcale du 25 mai 1904 vient d'être publiée en traduction russe et qu'elle renferme des passages beaucoup plus flatteurs pour le vieux-catholicisme que pour la secte des papistes romains.

A la différence de la réponse synodale du 31 mars 1905, cette lettre a déjà dû parvenir, j'aime à le croire, jusque chez qui de droit en Occident. Néanmoins, comme il faut toujours compter avec les négligences possibles, je prends la précaution de traduire ici pour mon ingrat toute la seconde partie du document.

Quant à la solution désirable des autres questions soumises à l'examen dans nos précédentes lettres fraternelles, qu'elle présente de multiples, peut-être même de grosses difficultés, cela ne fait pas pour nous l'ombre d'un doute. Nous n'ignorons point d'ailleurs et nous confessons devant nos frères dans le Christ que les essais de toutes sortes tentés par les sectateurs de l'Eglise romaine, ainsi que par nombre de protestants, pour saisir et attirer dans leur propre giron les enfants de l'Eglise orthodoxe, augmentent encore les obstacles. En vérité, il est bien triste et tout à fait contraire à l'esprit du christianisme que des chrétiens s'attaquent à des chrétiens ou qu'ils viennent à la dérobée jeter leurs filets et semer la discorde parmi les fidèles, ce qui est bien, selon le mot de l'Ecriture, « courir la mer et la terre pour faire un prosélyte ». Tous, nous sommes navrés et douloureusement affectés jusqu'au plus profond de notre être en voyant et en apprenant comment, d'une part, se laissent attirer et séduire, soit les pauvres d'esprit à la foi peu ardente, soit les enfants non encore affermis et sans défense, soit les veuves sujettes à toutes sortes de malheurs, et comment, d'autre part, s'inoculent les idées perverses, si bien que la piété passe pour n'être plus qu'un instrument de lucre; comment les parents sont excités contre les enfants, les frères contre les frères, les paroisses contre les pasteurs; bref, comment partout la discussion et la désunion sévissent au grand détriment du saint nom chrétien en face des infidèles. Evidemment, nous avons tous en ces circonstances le devoir de porter notre attention sur le troupeau dont le Saint-Esprit nous a institués les gardiens avec la mission de paître l'Eglise de Dieu qu'il a acquise de son sang, le devoir aussi de faire la garde jour et nuit, pour écarter des ouailles confiées à notre sollicitude les dangers de toutes sortes dont les ennemis les menacent.

Mais la vigilance que nous exercerons vis-à-vis de nos fidèles ne devra pas nous faire perdre les autres de vue. En priant de tout notre cœur pour l'union de tous, nous ne nous laisserons pas abattre par les difficultés. Nous nous garderons bien, en général, d'estimer l'œuvre indigne de considération ou inabordable. Bien au contraire, nous aurons à cœur de prendre toutes les mesures possibles en

vue de ménager cette union de tous si chère à Dieu, observant dans nos relations avec nos frères séparés la prudence et l'esprit de douceur, à la pensée qu'eux-mêmes, croyant à la Sainte-Trinité et invoquant le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, espèrent obtenir le salut par la grâce de Dieu.

Avec les grandes et sérieuses espérances que nous avons, il importe que notre prévenance envers ceux qui se disent vieux-catoliques et envers les membres de l'Eglise anglicane soit d'autant plus grande qu'eux-mêmes témoignent de plus d'estime et de plus de considération pour la Sainte Eglise orthodoxe du Christ. Et, s'il est vrai que les avis des théologiens sont partagés au sujet des divergences entre la doctrine des vieux-catoliques et celle de l'Eglise orthodoxe catholique et apostolique, il n'y aurait toutefois aucune témérité à avancer que, à l'heure actuelle du moins, ce sont eux qui, de tous les chrétiens occidentaux, se rapprochent le plus de l'Eglise orthodoxe. Aussi devons-nous les seconder de tout notre pouvoir dans leurs nobles et saintes aspirations, afin que ne déviant ni à droite ni à gauche ils restent sur la voie qui mène directement à l'Eglise orthodoxe. Et, d'une part, pour prévenir l'accusation d'indifférence vis-à-vis de frères qui recherchent la voie droite et la tradition sainte et qui souhaitent de vivre en communion avec nous; d'autre part, pour qu'il ne soit pas dit que nous avons eu tort d'entrer en relations avec eux sous prétexte que nous ne les connaitrions que par ouï-dire et nullement d'après leur confession de foi authentique et officielle; pour ces motifs, il serait à propos que nous les interrogions sur la nature de leurs espérances et que nous leur demandions une exposition de leurs croyances claire, exacte et qui fasse autorité, rédigée et signée par leurs évêques et pasteurs réunis en concile, afin que de cette façon l'on puisse discuter, éclaircir, s'entendre et, avec le secours de Dieu, réaliser les désirs de tous.

Les sympathies et les égards ne sont pas moins commandés à l'adresse de ces anglicans qui penchent du côté de l'Eglise orthodoxe et qui ne laissent passer aucune occasion de nous combler des preuves de leurs sentiments fraternels. Il va sans dire que les mêmes égards et les mêmes sympathies vont de droit aux chrétiens d'Orient que rapprochent de nous leurs règles, leurs coutumes, et, d'une manière générale, leur doctrine, leur régime ecclésiastique et leur rite.

Nous estimons aussi qu'il serait opportun de rappeler ici à nos vénérables frères dans le Christ que les très saintes Eglises particulières professent des opinions et des pratiques différentes sur certains sujets, d'ailleurs de moindre importance, tels que la question du baptême et du sacerdoce des non orthodoxes. Il semble bien que, pour ces points du moins, il soit désirable, je dirais même indispensable, qu'on en vienne à une manière de voir et à une pratique communes, dans l'esprit et d'après les principes de l'Eglise œcuménique. Sans doute, ces questions et d'autres semblables pourraient être éclaircies dans des lettres fraternelles. Mais leur solution gagnerait en solidité et en sûreté si, comme du reste certains de nos frères dans le Christ le proposent, elle était confiée aux soins de théologiens qui, tous les trois ans, se réuniraient au nom des saintes Eglises de Dieu et, après mûre délibération, feraient part de leurs jugements à l'archevêque de Constantinople, lequel, prééminent, les soumettrait à l'examen des autres Eglises.

Relativement à notre calendrier, voici notre opinion. Etabli depuis des siècles et ratifié par un usage ininterrompu dans l'Eglise, le canon pascal, qui fixe la célébration de l'éclatante résurrection du Seigneur au premier ou au second dimanche après la pleine lune qui suit l'équinoxe de printemps, veut être religieusement respecté et doit rester inviolé, à tel point qu'on s'interdise toute innovation à son endroit. Puis donc que nous conservons tels quels le calendrier julien et notre festival, il est inutile et vain de supprimer treize jours à seule fin de faire concorder notre calendrier avec le calendrier des autres. En effet, d'une part, la suppression de ces treize jours ne repose sur aucun fondement, soit religieux, soit scientifique; d'autre part, la concordance des calendriers qui s'ensuivrait ne serait que temporaire, c'est à savoir qu'elle durerait seulement jusqu'en 2100, date où surgirait de nouveau un écart d'un jour.

Quant à réformer le calendrier julien, sous prétexte qu'il est scientifiquement inexact, et à amener ainsi l'année civile moyenne en plus parfaite harmonie avec l'année tropique, cette mesure nous semble encore prématurée et d'ailleurs superflue. Car pour nous, au point de vue ecclésiastique, nous n'avons que faire d'un changement de calendrier, et la science, au témoignage des gens compétents, n'a pas encore dit son dernier mot sur l'exactitude de la supputation de l'année tropique.

Relatives, comme on le voit, au prosélytisme des catholiques et de certains protestants, aux rapports de l'orthodoxie avec les vieux-catholiques et les anglicans, aux divergences intérieures des Eglises orthodoxes, à la question du calendrier, ces pages paraitront peut-être de quelque intérêt à nos lecteurs et surtout à mon ingrat.

Celui-ci y remarquera sans doute l'entorse peu flatteuse donnée au titre officiel de ses coreligionnaires. Ces coreligionnaires, on ne les appelle pas anciens-catholiques, mais bien vieux-catoliques, et ce détail d'orthographe prouve assez combien l'on voit de différence entre l'Eglise universelle des huit premiers siècles fidèlement continuée en Orient jusqu'à nos jours et le groupement quelque peu hétéroclite de ceux qui, voici trente-cinq ans, se sont découverts les seuls continuateurs occidentaux de cette Eglise primitive.

Les continuateurs en question, ferai-je observer en finissant, se flattent peut-être beaucoup lorsqu'ils écrivent :

> Un point est désormais acquis, à savoir : les anciens-catholiques sont, de fait, orthodoxes.

Car, pour l'Eglise officielle de Constantinople, le seul point hors de conteste, c'est qu'ils sont des êtres invalidement baptisés, de simples infidèles, de vulgaires païens.

L'affirmation peut leur paraître dure, mais qu'y puis-je? C'est à Joachim III et à son Eglise qu'il faut s'en prendre. Joachim III cite expressément la question du baptême des non orthodoxes parmi celles qui, objet de divergences parmi les diverses fractions de l'orthodoxie, doivent être réglées dans l'esprit et d'après les principes de l'Eglise œcuménique. Or, pour Joachim III comme pour tous les Grecs, l'Eglise œcuménique se trouve surtout représentée par le patriarcat de Constantinople, lequel a pour principe et pour pratique de rebaptiser de fond en comble tous ceux qui, en guise de baptême, n'ont reçu qu'un peu d'eau sur le front. Les vieux-catholiques ont-ils trempé trois fois dans la cuve baptismale? Non, que je sache. Et donc, ils ne sont pas plus chrétiens que les papistes de Rome, à moins que l'on soit chrétien sans baptême.

C'est là, je ne l'ignore point, une question que Joachim III appelle délicatement de mince importance. Et, en effet, que les millions et les millions de catholiques et de protestants répandus sur le globe depuis des siècles et des siècles soient ou ne soient pas baptisés, soient ou ne soient pas chrétiens, quelle importance, je vous le demande, cela peut-il bien avoir pour un patriarche œcuménique? Mais pour un vieux-catholique, pieux continuateur de l'ancienne Eglise des huit premiers siècles, la chose devrait paraître, ce me semble, d'ordre moins secondaire. Elle devrait, en tout cas, le rendre plus circonspect dans l'indication des points « désormais acquis ».

G. Bartas.

A TRAVERS L'ORIENT CHRÉTIEN

I. Les Églises de Géorgie et d'Iméréthie.

Les aspirations religieuses du Caucase sont connues de nos lecteurs : je les ai signalées ici même d'après un article très favorable publié par le *Rouss* du 9 mars 1905. Aujourd'hui, la presse russe n'ayant cessé d'agiter la question, je voudrais en parler d'après une feuille pétersbourgeoise qui a fait entendre un autre son de cloche. Je dis son de cloche et ne puis dire autrement, car le journal visé est le *Kolokol*, et *kolokol* en russe correspond à *cloche* en français. Donc, contrairement au *Rouss*,

le *Kolokol* a sonné le tocsin contre les prétentions de la Géorgie, et ce, dernièrement, tout à la fin de janvier 1906, à plusieurs reprises.

Pourquoi ce tocsin? Les chrétiens du Caucase redemandent leur autocéphalie : que leur reproche-t-on?

Au fond, un seul crime, mais énorme : le crime de n'être pas encore moscovisés jusqu'aux moelles et de sourire aux sollicitations d'un patriotisme particulier.

La croisade en faveur de l'autonomie ecclésiastique n'est, dit-on, qu'une manœuvre destinée à soutenir, tout en le masquant, le mouvement nationaliste inauguré au lendemain des désastres russes. Nul ne parlait d'autocéphalie durant les premiers troubles : c'était alors une révolution d'ordre économique dirigée d'abord contre l'administration civile, puis contre l'administration religieuse, mais il ne s'agissait en rien de restaurer la moindre Eglise. Cette dernière idée n'est venue que le jour où, avertis par certains massacres, les meneurs ont compris la nécessité de cacher leurs visées politiques sous un déguisement pieux.

Née en Iméréthie, la croisade autocéphalique s'est affirmée au synode extraordinaire tenu par le clergé de ce diocèse en mars 1905, en plein grand Carême, s'il vous plait. Le manifeste impérial du 18 février venant de paraître, le synode iméréthien s'en est prévalu pour faire de l'autonomie religieuse l'objet d'une pétition présentée au Comité des ministres et au saint synode. Après l'Iméréthie, la Géorgie proprement dite. Dans leur assemblée conciliaire de mai, les prêtres de cette éparchie ont rédigé, eux aussi, une pétition analogue. Un peu plus tard, ç'a été le tour des évêques non russes ou non russifiés. Et aujourd'hui, dit notre journal, voici le saint synode obligé de convoquer sur la Néva l'épiscopat de Transcaucasie.

Pour couvrir toutes ces voies de pétitionnaires, la *Clocbe* résonne avec un frénétique entrain, et si juste qu'on ne peut s'empêcher de prêter l'oreille à ses résonnements.

Ecoutez :

Si l'autocéphalie est chose nécessaire aux Géorgiens, pourquoi ceux-ci ont-ils attendu un siècle pour s'en apercevoir? Pourquoi l'ont-ils réclamée tout d'un coup et seulement à l'heure où, battu d'un côté et secoué de l'autre, l'empire s'est trouvé affaibli? Evidemment, les Géorgiens auraient dû présenter leur demande plus tôt et, par exemple, j'imagine, aux beaux jours de Pobiédonotzef, alors que le seul mot d'autocéphalie, prononcé une seule fois entre quelques personnes, aurait infailliblement entraîné la déportation des unes en Sibérie et l'inclaustration des autres à Solovetz ou à Souzdal. Ainsi résonne la *Clocbe!*

Ecoutez encore :

Au nom de quoi les Géorgiens réclament-ils l'autocéphalie? Au nom de l'histoire. Il est vrai que, du VIIIe au XIXe siècle, leur Eglise s'est administrée elle-même, ne dépendant de personne au monde que de Dieu. Mais il est vrai aussi que, tout au début de son existence, elle dépendait du patriarcat d'Antioche, et que, depuis 1801, elle dépend du saint synode russe. Cela étant, pourquoi les chrétiens du Caucase, lorsqu'ils invoquent l'histoire, invoquent-ils toujours celle d'entre les VIIIe et XIXe siècles, jamais celle d'avant, jamais celle d'après? Ainsi résonne la *Clocbe!*

Ecoutez un écho de plus :

Serait-il légitime, le rétablissement des Eglises de Transcaucasie se heurte à des difficultés pratiques et, entre autres, à des difficultés d'ordre financier. Reconstituées, ces Eglises manqueraient d'argent. Sans doute, elles vivraient à l'aise si le tsar et le gouvernement impérial continuaient à les soutenir; mais les subventions officielles, lesquelles vont jusqu'aux patriarcats de Turquie, pourraient-elles aller à des autocéphalies sises dans l'empire? Sans doute aussi, ces Eglises ne manqueraient de rien si les autorités de Saint-Pétersbourg les remettaient en possession du riche patrimoine qu'elles possédaient en 1801 ; mais serait-il loisible à ces autorités d'aliéner ainsi, au profit de leurs anciens possesseurs,

des biens que la loi de la prescription a faits parfaitement russes? Ainsi résonne la *Cloche!*

Laissons-la continuer à son aise. C'est égal, pour résonner et déraisonner de la sorte, quelle fêlure ne faut-il pas?

II. Dans la Dalmatie et le Primorié.

Depuis la crise aiguë que la question de la langue liturgique vient d'ouvrir chez les Iougoslaves catholiques de la Dalmatie et du Primorié ou Littoral, les orthodoxes ne cessent de regarder avec plaisir de ce côté. J'ai déjà dit les espérances manifestées par les Grecs, en citant un passage de la *Vérité ecclésiastique*, organe officiel du patriarcat de Constantinople. Il me faut ajouter cette fois que les Bulgares eux-mêmes ne nourrissent pas de moindres espérances. L'automne dernier, en un seul numéro du *Messager ecclésiastique*, revue du saint synode de Sofia, ils consacraient deux articles à la question.

Le premier de ces articles commençait ainsi :

Depuis longtemps, on ne l'ignore pas, il existe chez les Iougoslaves de religion catholique une tendance à faire usage de la langue slave dans la liturgie. Léon XIII se montrait plein de bienveillance pour la tendance en question, et, par le fait de sa tolérance, bon nombre de paroisses de Dalmatie et du Primorié se servent du slave. Au contraire, depuis l'avènement du pape Pie X, c'est d'un mauvais œil que Rome voit cette tendance des Slaves catholiques. Aussi ne laisse-t-elle passer aucune occasion de la combattre.

Le second article débute à peu près de même :

La liturgie slave avec l'alphabet glagolitique est depuis longtemps en usage dans la Dalmatie et le Primorié. Rome tolérait cela, tout en cherchant évidemment par des moyens détournés, sinon à supprimer cet usage, du moins à le restreindre. Mais le Pape actuel, Pie X, se manifeste comme un grand adversaire de la liturgie slave chez les catholiques. C'est ce que commencent à ressentir les catholiques iougoslaves.

Voyant la défense portée par Rome contre la liturgie slave, les évêques catholiques de la Dalmatie et du Primorié ont intercédé auprès du Pape pour que le droit donné aux Slaves catholiques de faire usage de la liturgie d'après les livres glagolitiques fût étendu davantage. Le pape Pie X a rejeté cette intervention des évêques en leur ordonnant de veiller à ne plus favoriser la diffusion de la liturgie slave dans la Dalmatie et le Primorié, et même à en faire cesser l'usage là où l'introduction ne date que du siècle dernier. Cette injonction du Pape a surexcité les Iougoslaves, et le mouvement produit est comme le présage d'un autre mouvement résolu en faveur de l'orthodoxie.

La menace est claire que renferment les dernières lignes, et les événements ont commencé, paraît-il, à la transformer en réalité. Faut-il en être surpris? Voici plus de douze ans que, dans une brochure parue en russe à Saint-Pétersbourg, un orthodoxe de Sirmium prédisait les défections présentes; il déclarait qu'après la mort de Mgr Strossmayer, l'éminent patriote croate, rien n'empêcherait plus les Slaves catholiques de l'empire austro-hongrois de se joindre à l'Eglise gréco-russe. Et le R. P. Tondini de Quarenghi, le savant Barnabite si au fait des choses de l'Orient, tenait un langage analogue. Il prévoyait la chute possible « de plusieurs millions de Slaves ». Le 28 juillet 1894, au Congrès eucharistique de Reims, il disait devant le cardinal Langénieux, légat pontifical de Léon XIII à Jérusalem :

Les Ruthènes sont, en très grande partie, déjà retournés à l'Eglise gréco-russe, et, si Dieu n'y pourvoit par une sorte de miracle, ceux qui sont encore unis, non seulement se rallieront, eux aussi, et sous peu, à la même Eglise, mais ils y entraîneront avec eux beaucoup de Slaves de rite latin.

« Beaucoup de Slaves de rite latin », c'est écrit au milieu d'un discours sur l'union des Eglises, discours dont on peut lire le texte intégral dans les *Questions actuelles*, t. XXV, août-septembre 1894, p. 196-212. En faut-il davantage pour montrer combien tombent à côté ceux qui feignent d'attribuer toute la responsabilité de la crise

actuelle à un soi-disant changement de politique pontificale?

III. Joachim III l'Inconséquent.

Lorsqu'on vit au jour le jour, à coup de petites habiletés et d'expédients, on accumule facilement les plus criantes contradictions. Le patriarcat œcuménique en est là. Entre beaucoup d'autres exemples, il suffirait, pour l'établir, du sort si différent fait aux Bulgares et aux Serbes. Dans les vilayets de Turquie d'Europe, les uns et les autres demandaient la même faveur : un clergé de leur langue et de leur race. Aux premiers, on répondit en 1872 par l'anathème; aux seconds, on répondit quelques années plus tard par l'octroi de deux éparchies. Depuis, disent les Grecs, les Bulgares sont des hérétiques et des schismatiques; les Serbes, eux, sont restés de fidèles orthodoxes.

Inconséquent, le patriarcat inocule sa maladie aux hiérarques les plus robustes. Voyez plutôt Joachim III, voyez comme il traite différemment les Grecs d'Uskub et les Roumains de Turquie. Le diocèse patriarchiste d'Uskub ne compte aucun orthodoxe grec, sauf, dans la ville épiscopale, une poignée de fidèles qui sont ou se disent grecs. Uskub ayant comme pasteur un métropolite de langue serbe, que fait Joachim III en faveur de ces quelques familles? Le 14 décembre 1902, il les constitue en communauté distincte, les exempte de l'Ordinaire, les dote d'une église à bâtir avec l'argent de Belgrade, leur donne un prêtre qui officie en grec. Et maintenant voici les Roumains. Fixés par nombreuses dizaines de mille sur divers points de la Turquie d'Europe, particulièrement en Macédoine et en Épire, ils sollicitent du patriarche d'insignifiantes faveurs, ne demandant que l'usage de leur langue nationale dans les églises et les communautés qui sont à eux. Et que leur accorde Joachim? Il leur octroie tout d'abord une kyrielle d'excommunications; puis, pour rendre le glaive spirituel plus sensible, il les soumet à la visite de bandes armées qui incendient et qui tuent.

Cette légère inconséquence n'est pas la seule. Le 24 juin 1901, en prenant possession du siège œcuménique, Joachim blâmait ses prédécesseurs d'avoir souvent constitué le saint synode par la voie du favoritisme, et il déclarait à pleine bouche qu'il ne le constituerait jamais, quant à lui, que d'après la lettre des règlements. Or, en juin 1904, comme le porte la brochure lancée à cette date par Constantin V contre Joachim III, celui-ci avait déjà violé deux fois le très solennel engagement de son discours d'installation. Mais que dire aujourd'hui? Le saint synode se renouvelant par moitié tous les ans, six de ses membres actuels devaient prendre le chemin de leurs éparchies aux Pâques prochaines. Oui, mais la plupart de leurs successeurs réguliers n'auraient pas été favorables au patriarche. Alors, pour éviter la présence de ces fâcheux, qu'a décrété Joachim III? Simplement ceci : que cinq des six métropolites sortants resteraient encore comme synodiques durant deux années. Et voilà comment l'on observe la lettre des règlements!

IV. Les patriarcats du Sud.

A Damas, un gros événement vient de se produire : la mort du patriarche Mélétios, en qui l'histoire saluera l'heureux déshellénisateur de l'Eglise de Syrie.

Avant son avènement, les Grecs faisaient la loi à ceux qu'ils dénommaient avec quelque dédain les arabophones, ils étaient maîtres du trône patriarcal et des sièges épiscopaux. Aujourd'hui, grâce à la poussée conduite par Mélétios, la Syrie septentrionale est purgée des prélats étrangers qui la pressuraient, et les orthodoxes de ces contrées possèdent un épiscopat entièrement indigène.

Il est superflu de le dire, les bénédictions de l'hellénisme ne suivront pas dans sa tombe le patriarche qui s'en va. Aux centres de l'orthodoxie grecque, où on le regardait comme un intrus, sa mort paraît avoir réveillé des espérances; du moins, le 10 février, en communiquant la nouvelle au saint synode, Joachim III a-t-il laissé

percer le désir de mettre l'occasion à profit. Les anciens métropolites Germain d'Adana, Nectaire d'Alep et Benjamin de Diarbékir, prélats grecs révoltés contre Mélétios et sortis de son patriarcat, seront-ils, comme l'annoncent les journaux, arrachés de leur retraite et envoyés par l'hellénisme causer des troubles à Damas?

Dans l'Eglise de Jérusalem, que la confrérie exclusivement grecque du Saint-Sépulcre détient avec âpreté, la question financière est à peu près la seule question qui soit à l'ordre du jour. Cette Eglise pourrait, devrait être riche, riche à l'excès. Un pactole y coule, qui a pour source les générosités du monde orthodoxe et qui, à suivre sa pente régulière, déverserait dans la caisse générale de quoi la remplir à pleins bords. Mais le fleuve d'or subit des saignées. Tout le long de son cours, de droite et de gauche, les canaux parasites se greffent à l'envi, qui font dériver le meilleur de ses flots en des caisses particulières, si bien que son embouchure ne laisse plus couler qu'un filet d'eau. De ce fait, l'Eglise de Jérusalem traîne après elle une dette de 6 555 000 francs, dont 1 495 000 avancés par des membres de la confrérie hagiotaphitique et 5 060 000 par divers banquiers. C'est beaucoup. Néanmoins, même ainsi obérée, elle devrait se tirer aisément d'affaire. Bon an, mal an, elle dépense 1 725 000 francs, soit 460 000 pour le service de la dette, 345 000 pour l'entretien de la confrérie, 920 000 pour les métropoles et les œuvres d'enseignement ou de bienfaisance. Mais aussi, bon an, mal an, ses revenus s'élèvent à 1 840 000 fr., dont 690 000 fournis par les biens dédiés de Russie, 115 000 par les autres biens dédiés, 460 000 par l'église du Saint-Sépulcre, 575 000 par les pèlerinages. Si, avec cela, on ne sait où donner de la tête en la sainte Eglise de Sion, à qui la faute?

En l'Eglise grecque d'Egypte, on voit l'avenir plus en rose. Alors que Damien de Jérusalem voudrait tant pouvoir réduire son personnel, Photius d'Alexandrie veut augmenter le sien. Il compte sur des ressources suffisantes à l'entretien d'un saint synode, et, en vue de constituer cet organisme, s'apprête à nommer deux ou trois métropolites, dit-on.

Un autre on-dit plus grave regarde la transformation religieuse de l'Abyssinie, son retour du monophysisme, son rattachement au patriarcat grec orthodoxe d'Alexandrie. Le général Méchéchia, envoyé extraordinaire de Ménélik, aurait négocié la chose durant son long séjour à Constantinople, où l'ambassade russe et le monde ecclésiastique grec l'ont comblé d'égards. Le 25 janvier 1906, lorsqu'il est parti pour Jérusalem et Alexandrie, les feuilles grecques du Bosphore ont annoncé la conversion des Abyssins comme imminente. Ménélik agirait ainsi, paraît-il, pour deux motifs: d'abord pour se venger des Coptes qui le traitent de haut et refusent de lui remettre le couvent monophysite voisin du Saint-Sépulcre, ensuite pour trouver auprès de la Russie une protection morale contre les convoitises mal dissimulées des trois puissances européennes qui sont établies aux flancs de l'empire éthiopien.

V. L'orthodoxie orientale aux Etats-Unis.

L'orthodoxie n'est pas tellement adonnée à ses espérances abyssines qu'elle ne s'occupe de conserver ses enfants dans l'Amérique du Nord et même d'en augmenter le nombre en gagnant les Slaves et les Syriens catholiques émigrés là-bas. Dans ce but, l'archevêque russe des îles Aléoutes a deux coadjuteurs aux Etats-Unis, l'un de langue slave et l'autre de langue arabe. De leur côté, les patriotes d'Athènes parlent plus que jamais d'envoyer un évêque grec aux Hellènes de la diaspore américaine, et peut-être serait-ce là chose déjà faite si tant de tempêtes politiques ne battaient l'Acropole.

En attendant ce collègue athénien, l'archevêque russe Tykhon s'efforce de vivre dans les meilleurs termes avec ses frères de l'Eglise épiscopalienne. Qu'il y réussisse toujours, je n'oserais l'affirmer. En tout cas, comme le prouvent deux lettres publiées par la *Revue catholique des Eglises*,

une crise est survenue dans les relations, en octobre dernier, à propos d'un certain prêtre Irvine. Déposé par Talbot, évêque de Central Pensylvania, ce prêtre demanda et obtint son admission dans l'Eglise orthodoxe, et l'archevêque Tykhon, en accueillant le transfuge, comme aussi en lui renouvelant les Ordres sacrés, prétendait ne blesser d'aucune façon ses amis épiscopaliens. Du moins exprimait-il cet espoir, le 19 octobre, dans une lettre adressée à Tuttle, évêque président de l'Eglise protestante épiscopalienne aux Etats-Unis d'Amérique. Mais l'évêque président ne l'a pas entendu ainsi et il a répondu de bonne encre. Il s'est permis de rappeler à Tykhon le cinquième canon du concile de Nicée, aux termes duquel « les personnes rejetées par un évêque ne peuvent être réadmises par un autre ». Quant à la question de la réordination, il a écrit :

Je me crois de plus obligé de signaler l'expression employée par Votre Grâce en faisant connaitre son intention d' « ordonner » le docteur Irvine. A mon sens, c'est un principe catholique que les saints Ordres sont indélébiles. Si vous réalisez votre intention, puis-je demander à Votre Grâce la portée implicite d'un pareil acte d' « ordination »? Il me semble que ce sera pour votre part une répudiation publiquement exprimée de la validité des Ordres de notre Eglise et que cela peut être une cause sérieuse de rompre les relations d'amitié, de bonne entente et d'unité régnant actuellement entre les deux Eglises.

On comprend que, sur ce point, l'acte de l'archevêque Tykhon ait ému les épiscopaliens. Réordonner un clergyman à son entrée dans l'Eglise orthodoxe, n'est-ce pas dire que cette Eglise regarde les ordinations protestantes du même œil que l'Eglise romaine? Et pourtant non, ce n'est point dire cela. Si les épiscopaliens connaissaient un peu mieux leurs amis, ils sauraient que les orthodoxes n'admettent point l'indébilité des Ordres, même de ceux conférés par eux-mêmes.

G. Baktas.

BIBLIOGRAPHIE

C. Bojan : *Les Bulgares et le patriarche œcuménique, ou comment le patriarche traite les Bulgares.* Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1905, in-8° xxxii-143 pages, une photographie.

Cet ouvrage contient différentes parties : une introduction où M. Bojan résume à grands traits l'histoire du peuple bulgare et des effroyables persécutions déchainées sur lui par le fait du clergé phanariote ; le texte français du memorandum écrit en août 1903 au nom des prélats patriarchistes de Macédoine et de Thrace ; la traduction française de la réponse faite à ce factum officiel par le *Tzerkoven Vestnik* de Sofia ; une série d'annexes très documentées servant de base à cette réfutation ; le texte grec du memorandum d'août 1903 ; un appendice rectifiant la liste patriarcale des 356 individus soi-disant assassinés par les agents de l'exarchat durant ces dernières années.

Œuvre de polémique, ce livre sait garder la mesure. Il se refuse à glorifier les excès des Komitadjis. Il s'interdit de pousser trop loin les violences du style. C'est que l'auteur voudrait bien pouvoir venger la patrie bulgare sans éclabousser l'Eglise orthodoxe. Or, il y a plus d'une difficulté à la chose. Qu'on le veuille ou non, l'Eglise orthodoxe ne se différencie pas de l'Eglise byzantine, ni l'Eglise byzantine de l'Eglise phanariote. C'est, de part et d'autre, la même institution humaine et politique flanquée de trois épithètes différentes. D'elle et d'elle seule, n'en déplaise aux Bulgares, les maux soufferts par leur race, les maux d'avant-hier et d'hier et les maux d'aujourd'hui. Aussi, malgré sa modération relative, l'écrit de M. Bojan constitue-t-il un effroyable réquisitoire contre l'orthodoxie.

Il ne me déplaît pas de considérer la question à ce point de vue et d'insister sur ce fait que, dépourvues de tout caractère divin et réduites à l'état de machines administratives, les Eglises nationales de l'Orient ne savent que meurtrir les enfants des races voisines. Car ce serait injustice pure que de croire le patriarcat œcuménique persécuteur uniquement parce qu'il est aux mains des Grecs. Le saint synode russe, aux mains de hauts procureurs slaves, en a-t-il moins broyé les âmes et les corps?

Après cela, je n'éprouve aucune difficulté à dire avec M. Bojan que l'Eglise du Phanar est une marâtre pour les Bulgares, que l'injustice et la cruauté s'allient chez elle au mensonge et à la calomnie, que ses évêques de Macédoine ressemblent parfois beaucoup plus à des brigands de grand chemin qu'à des pasteurs d'âmes. Je dis cela et je mets le patriarcat œcuménique au défi de contredire les documents cités par M. Bojan, car M. Bojan s'est documenté, je le sais, au patriarcat œcuménique lui-même. Le Phanar ne niera pas davantage qu'elle ne soit authentique, la photographie du bon pasteur qui donne la mort à ses brebis, j'entends la photographie du frontispice où Germain Karavangélès, métropolite grec de Kastoria, a voulu garder le souvenir d'une de ses battues pastorales en posant à côté de fonctionnaires et d'officiers turcs, devant une colonne de soldats musulmans, près de la bouche d'un canon.

A. Joalthé.

G. Schlumberger, *L'inscription du reliquaire byzantin en forme d'église, du trésor de la cathédrale d'Aix-la-Chapelle*. Paris, E. Leroux, 1905, 7 pages, in-4°. Extrait des *Monuments et mémoires* publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

Ce reliquaire en forme d'église à coupole, contenant des reliques d'un saint Anastase martyr, a été publié plusieurs fois, entre autres récemment par le R. P. Beissel, S. J. Mais une des inscriptions qui y sont gravées n'avait jamais été lue correctement : c'est celle qui fournit les noms et titres du donataire, Eustathe, anthypatos, patrice, stratège d'Antioche et du thème de Lycandos. Cette lecture établie, M. Schlumberger peut dater le précieux monument, qui doit avoir été fabriqué entre 969 et 1085, peut-être à Jérusalem. Eustathe doit être ajouté à la liste des ducs d'Antioche de cette époque.

S. Pétridès.

G. Schlumberger, *Mélanges de numismatique et de sigillographie médiévales*. Paris, C. Rollin et Feuardent, 1905, 6 pages, in-8°. Extrait de la *Revue numismatique*.

Le savant byzantiniste nous présente quatre petits monuments fort curieux : une monnaie d'argent à légende latine de Léon ou Livon II, roi d'Arménie ; un sceau de plomb du roi lombard Luitprand (712-744) ; un autre sceau, uniface, à légende inexplicable ; un besant de Guy de Lusignan, roi de Chypre (1192-1194).

S. Pétridès.

G. Schlumberger, *Quelques sceaux de l'Orient latin au moyen âge*. Paris, 1905, 21 pages, in-8°. Extrait des *Mémoires* de la Société nationale des antiquaires de France, t. LXIV.

En trente ans, M. Schlumberger n'a pu réunir qu'une quarantaine de bulles de plomb ayant appartenu à des personnages des principautés franques en Orient : c'est dire l'extrême rareté de ces sceaux. A ceux qu'il nous a décrits autrefois, l'auteur ajoute une nouvelle série de dix-huit numéros, sur lesquels trois matrices de bronze. Le numéro 3, sceau de Balian II d'Ibelin, seigneur de Naplouse, a été publié par le R. P. Germer-Durand dans les *Echos d'Orient*, t. VIII, p. 13. Le sceau de Sainte-Marie-Latine, à Jérusalem, n° 8, différent du sceau publié par Paoli, diffère également d'un troisième exemplaire, publié aussi par le R. P. Germer-Durand, *Echos d'Orient*, t. VIII, p. 203. Sur ce sceau, l'objet que tient à la main saint Etienne est bien un encensoir, non le pallium.

S. Pétridès.

G. Schlumberger, *Sceaux byzantins inédits* (cinquième série). Paris, C. Rollin et Feuardent, 1905, 36 pages, in-8°. Extrait de la *Revue numismatique*.

Depuis la publication de son incomparable *Sigillographie byzantine*, M. Schlumberger a décrit dans la *Revue des études grecques*, en quatre séries, 203 sceaux nouveaux. Cette cinquième série va du numéro 204 au numéro 295. Signalons en particulier les sceaux de Nicéphore Boteianatès, sébaste, le futur

Nicéphore III, de la célèbre princesse Anne Comnène et de Georges Maniakès.

Le propriétaire du numéro 221, Jean ou plutôt Prodrome, est un moine. M. Schlumberger lit la légende de ce sceau, un trimètre iambique :

Ὁμωνυμοῦντά σοι μὸν τρόπον σκέποις,

en faisant μὸν = ἐμόν ; il me semble préférable de lire μονότροπον, qui donne un sens très clair.

Le numéro 246, sceau de Manuel Lykantès, stratopédarque et duc de Malagina, a été publié dans les *Echos d'Orient*, t. V, p. 161, par Th. Xanthopoulos ; mais notre collaborateur avait lu *Lykaïtès* pour le nom du possesseur. M. Schlumberger se demande si celui-ci n'est pas le patrice Lykanthès, stratège des Anatoliques, connu par les chroniqueurs ?

S. Pétridès.

Ἀκολουθία τοῦ ἑσπερινοῦ, τοῦ ὄρθρου καὶ τῆς λειτουργίας τῆς ἑορτῆς τῆς Παμμακαρίστου. Constantinople, Imprimerie patriarcale, 1905, 23 pages, in-8°.

L'église patriarcale Saint-Georges, au Phanar, possède une image en mosaïque de la Theotokos Pammakaristos, provenant du monastère byzantin de ce nom (aujourd'hui Fétiyé-Djami), qui abrita quelque temps le patriarcat. L'an dernier, le Saint-Synode instituait une fête spéciale en l'honneur de la vieille icone, fête fixée au 1er septembre. L'office de cette fête vient de paraître en une brochure tirée à peu d'exemplaires ; il ne manque pas de valeur littéraire. Mais on regrette de ne pas y voir de synaxaire ou notice historique sur l'image ; de ne pas avoir une reproduction de celle-ci ; de ne pas connaître le nom de l'hymnographe, qui est, je crois, un moine de l'Athos.

L. Bardou.

Dom F. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris, Letouzey et Ané, 1904-1905. Fascicules VI, VII, VIII. Prix de chaque fascicule : 5 francs.

Nous avons, à plusieurs reprises, dit à nos lecteurs, en le leur recommandant, tout le bien que nous pensions du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Sans répéter nos éloges qui s'appliquent aussi bien aux trois derniers fascicules parus, nous donnons la liste des principaux articles: *Ame* (H. Leclercq) ; *Amen* (F. Cabrol) ; *Amende* (V. Ermoni) ; *Amende dans le droit funéraire* (H. Leclercq) ; *Amict* (V. Ermoni) ; *Amiens* (H. Leclercq) ; *les Amours* (id.) ; *Amphithéâtre* (id.) ; *Amphores* (id.) ; *Cubiculum d'Ampliatus* (id.) ; *Ampoules à eulogies* (id.) ; *Ampoules de sang* (id.) ; *Maison du IIIe siècle à Amrah* (id.) ; *Amulettes* (id.) ; *Anabathmoi* (L. Petit) ; *Anacréontiques* (id.) ; *Anadoque* (J. Pargoire) ; *Anamnèse* (F. Cabrol) ; *Ananie et Saphire* (H. Leclerq) ; *Anapausimos* (S. Pétridès) ; *Anaphore* (F. Cabrol) ; *sainte Anastasie* (J.-P. Kirsch) ; *Anastasimatarion* (L. Petit) ; *Anastasimos* (S. Pétridès) ; *Anathème* (Ch. Michel) ; *Anatolika* (S. Pétridès) ; *Anatomie* (H. Leclercq) ; *Ancilla Dei* (id.) ; *Ancône* (id.) ; *Ancre* (J.-P. Kirsch) ; *Andance* (H. Leclercq) ; *saint André* (B. Zimmerman) ; *saint André de Crète* (L. Petit) ; *Ane* (H. Leclercq) ; *Angelus* (W. Henry) ; *Manuscrits liturgiques d'Angers* (H. Leclercq) ; *Anges* (id.) ; *Angoulême* (id.) ; *sainte Anne* (id.) ; *Anneaux* (id.) ; *Anniser* (id.) ; *Annonce des fêtes* (F. Cabrol) ; *fête de l'Annonciation* (id.) ; *l'Annonciation dans l'art* (H. Leclercq) ; *Annone* (id.) ; *Anthologion* (L. Petit) ; *Antienne* (H. Leclercq) ; *Antimension* (S. Pétridès) ; *Antinoé* (H. Leclercq) ; *Antioche*, archéologie et liturgie (id.) ; *Antiphonaire* (id.) ; *Antiphone dans la liturgie grecque* (L. Petit) ;

Plusieurs de ces articles constituent des monographies très complètes, parfois même, avouons-le, un peu touffues. Il ne faudrait pas vouloir mettre tout dans tout. En un fascicule précédent, je me souviens que la plupart des inscriptions citées au mot *Amma* ne contiennent que les titres d'*abbatissa* ou d'*begoumenissa !* Aujourd'hui, à propos d'*amphores*, dom Leclercq revient sur l'explication du sigle ΧΜΓ, donnée à l'article *Abréviations !* Qui encore ira chercher sous la rubrique *Antiphonaire* les deux vieux tropaires déchiffrés sur un papyrus du Fayoum de vers 300, ou le célèbre tropaire Χαῖρε, κεχαριτωμένη, sous la rubrique *Angelus* ?

Plus rarement la critique pourra réclamer une documentation moins restreinte : tel me parait être cependant le cas de l'article *Amphithéâtre*.

Les renseignements donnés, col. 1034, sur l'office grec de saint André, pourraient être plus exacts. Surtout, ce n'est pas parce que le 30 novembre précède de peu Noël que cet office est partagé entre la Sainte Vierge et saint André ! Les fêtes les plus solennelles des saints ont toutes un *canon* à la Sainte Vierge.

Il est bien certain que l'ange Arlaf, Araaf ou Archaf, dont le nom se trouve sur des amulettes, n'a rien à voir avec le saignement

de nez, comme l'avait pensé M. Sorlin-Dorigny: corriger en conséquence les conclusions de la col. 1847; voir d'ailleurs la note 9 de cette colonne.

De même, quoi qu'aient pu croire et dire Déthier, A. Dumont, Sorlin-Dorigny et d'autres, je ne pense pas que les briques byzantines contiennent dans leurs estampilles, col. 1682, n. 2, « la suite presque entière des Césars du Bas-Empire ». J'espère que les *Echos d'Orient* donneront bientôt des preuves convaincantes à ce sujet.

Les étymologies proposées pour *amende*, col. 1573, *amict*, col. 1597, et surtout *anagolai*, *anagolagi*, ibid., ne sont pas près d'obtenir l'assentiment des philologues: les deux derniers mots ne sont qu'une déformation du grec ἀνάλαβος.

Col. 1850, les légendes des deux amulettes Pérétié doivent être rectifiées d'après Schlumberger, *Mélanges d'archéol. byzant.*, p. 125, 126, n°s 7 et 8.

A propos d'amulettes, j'ose exprimer le regret que dom Leclercq n'ait pas cru devoir distinguer les phylactères orthodoxes des objets de pure superstition.

Col. 2031, le début de l'épitaphe du diacre Emile doit être lu en deux hexamètres.

Col. 2221, sur un anneau provenant de Scutari, lire σφραγὶς Ἰωάννου τοῦ Ἁγιοστεφανίτου, c'est-à-dire : Sceau de Jean, du monastère de Saint-Etienne.

Col. 2260-2262, sur l'eulogie de Monza, au lieu de : *Eulogie de la pierre de la Mère de Dieu*, il semble que le grec puisse seulement signifier : *Eulogie* (de l'église *ou* du monastère) *de la Theotokos de Petra*, église ou monastère sous le vocable de l'Annonciation : d'où le sujet figuré. Je ne comprends malheureusement pas plus que mes prédécesseurs la fin de la phrase.

Col. 2430, on nous dit que saint Romain introduisit un nouveau genre d'hymnes en Syrie; lire : à Constantinople; au reste, tout le passage est peu précis.

Enfin, la correction des épreuves semble avoir fait des progrès; il subsiste néanmoins encore trop de fautes dans l'accentuation du grec.

R. Bousquet.

A. Z. Ἀλληλογραφία δύο παναγιωτάτων πατριαρχῶν Ἰωακεὶμ τοῦ Γ' καὶ Κωνσταντίνου τοῦ Ε' προβληθεῖσα ἁπλῶς τῇ ἁγίᾳ καὶ ἱερᾷ συνόδῳ. Leipzig, 1905, in-8°, 47 pages.

Cette brochure est signée A. Z.; en fait, elle a pour auteur une main patriarcale. Elle se donne comme parue à Leipzig en juin 1905; en fait, elle a été imprimée nuitamment à Constantinople. Le papier en est luxueux et l'impression splendide; le nombre des exemplaires tirés ne s'élève pas haut.

Le titre porte : *Correspondance de deux tout-très saints patriarches. Joachim III et Constantin V, soumise simplement au saint et sacré Synode.* On trouve en effet dans ces pages toutes les pièces relatives au différend qui tient divisés, depuis août 1904, les deux hiérarques Joachim III et Constantin V. On y trouve aussi les deux lettres envoyées par ce dernier au ministre des Cultes lors de la crise qui le jeta bas. Le tout est précédé d'une préface où l'on fait ressortir comment Joachim III a bassement calomnié son prédécesseur en l'accusant d'avoir dénoncé des évêques à la Sublime Porte, et combien il a grossièrement menti dans sa première réponse aux plaintes de ce prédécesseur.

Il doit être douloureux pour les orthodoxes de voir se traiter ainsi les pontifes que l'hellénisme appelle à briller successivement sur le trône des Chrysostome et des Photius.

A. Joalthé.

Ermonas : Ἡ Ἀργώ. Athènes, librairie de l'Hestia, 1905, in-8°, 140 pages. Prix: 3 francs.

Le *Noumas* compte parmi ses rédacteurs d'excellents poètes. Citons seulement Palamas, Perghialitès, Philyra, Irène Dentrino, Ermonas. Ce dernier, de son vrai nom Pierre Vlastos, a réuni en un joli volume les sonnets qu'il avait déjà publiés dans le *Noumas* et leur a donné pour titre le nom du navire des Argonautes. Ermonas est un décadent de la poésie grecque. Il y introduit un genre qui n'y existait pas encore, le sonnet. Son innovation a réussi et quelques-uns de ses sonnets dénotent un talent fin et délicat. Sans doute, on sent percer l'influence de poètes étrangers, comme de Heredia, Leconte de Lisle, Barbier, mais l'auteur ne s'en est pas caché, et il nous a déclaré dans son prologue qu'il n'est pas de ceux qui craignent de s'inspirer chez les autres, pourvu, nous dit-il, que cette imitation ne soit pas un vulgaire plagiat. Sa langue est le vrai grec moderne, la langue poétique par excellence. Souhaitons-lui des imitateurs.

E. Nésiotès.

11-06. — Imprimerie P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, 8°. — *Le gérant* : E. Petithenry.

AMULETTE CONTRE LE MAUVAIS ŒIL

Aux amulettes de types divers déjà publiées par les *Echos d'Orient*, on peut ajouter la suivante, acquise à Jaffa et donnée par M. le chanoine Galeran au musée de Notre-Dame de France, à Jérusalem.

C'est une plaque de cuivre, de forme ovale, avec bélière. Dimensions, celle-ci non comprise, $0^{m},05 \times 0^{m},03$. D'un côté,



un cavalier nimbé, à costume militaire, frappant de sa lance, au galop de son cheval, un personnage féminin étendu à terre. Au-dessous, un lion passant à droite. Légende circulaire : Εἷς θεὸς ὁ νικῶν τὰ κακά. De l'autre côté, un grand œil, percé en haut de trois poignards, attaqué en bas par un ibis, un scorpion, un serpent et deux lions debout. Dans la partie supérieure du champ, les trois mots : **ΙΑΩΘ ϹΑΒΑΩΘ ΜΙΧΑΗΛ**.

Un bref commentaire, basé sur la comparaison de notre pièce avec des monuments analogues, ne sera peut-être pas sans intérêt pour le lecteur. Il faut avant tout le rapprocher de six amulettes en bronze acquises à Beyrouth et décrites par M. Schlumberger (1) et d'une septième, appartenant au Cabinet des médailles de Bruxelles, signalée par M. Perdrizet (1). Je désignerai les premières par les numéros 7 à 12 sous lesquels les a décrites leur savant possesseur; quant à l'amulette bruxelloise, elle est identique au numéro 10, sauf, sans doute, quelques détails insignifiants : c'est aussi avec ce numéro que la nôtre offre le plus de ressemblance.

Toutes ces amulettes ont, comme la nôtre, la forme amygdaloïde. Au droit, elles présentent toutes la scène du cavalier armé et une légende identique (2); par contre, le lion ne figure que sur le numéro 10 : sur les numéros 7, 9 et 11, il est au revers.

Les revers sont plus variés. L'œil se trouve sur les numéros 9 et 10; nos cinq animaux sur le numéro 10 seulement; le numéro 8 a une autruche et un serpent (accompagnés d'un objet indéterminé), le numéro 12, une hyène dévorant un crocodile et un oiseau accompagné de trois annelets? Le numéro 7 porte une légende énumératrice : cheval, mulet, ibis debout, coriandre, autruche, Apollon, et le numéro 12 une légende incompréhensible. Mais nous lisons au numéro 8 : **ΙΑΩ ϹΑΒΑΩ ΠΙΝΩ** et au numéro 10 : **ΙΑΩ ϹΑΒΑΟ**; au numéro 11 : **ΙΑΩ··· ΜΙΧΑΗΛ ΓΑΒΡΙΗΛ ΡΟΥΡΗΛ** (= Uriel)..... et au numéro 9, dont la partie supérieure est brisée, ...**ΓΑΒΡΙΗΛ ΟΥΡΙΗΛ**.

Considérés isolément, nos huit phylactères resteraient encore inexplicables. Un nouveau rapprochement s'impose, soit avec les textes, soit avec des monuments de même espèce, bien que d'aspect un peu différent. Ce travail a été fait et bien fait, il ne me reste qu'à résumer les conclusions de mes devanciers.

(1) G. Schlumberger, *Mélanges d'archéol. byzant.*, p. 125-129.

(1) P. Perdrizet, Σφραγὶς Σολομῶνος, dans *Revue des Etudes grecques*, t. XVI, 1903, p. 49, note 1.

(2) Même légende sur une amulette de bronze du British Museum. O. Dalton, *Catalogue of early Christian antiquities*, p. 112, n° 535.

Le cavalier de l'avers, malgré son allure de saint guerrier chrétien, n'est autre que Salomon, transperçant de sa lance un démon femelle. Cette scène, en dehors de notre série d'amulettes, figure sur bon nombre de phylactères (1). Le grand roi qui, dès l'époque romaine, joua un rôle important dans la magie orientale, y est souvent nommé en toutes lettres. Il est parfois assisté d'un ange, Araaf, Arlaf ou Arkhaf, inconnu d'ailleurs, et la diablesse qu'il pourfend est désignée par l'épithète de « haïe ».

Quant à l'œil du revers, c'est le *mauvais œil :* βάσκανος ou φθονερὸς ὀφθαλμός dans les textes, φθόνος sur une amulette (2), μάτι des Grecs modernes (= œil). Peu de superstitions du paganisme antique sont restées aussi vivaces en Orient que celle du mauvais œil. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de le rencontrer dès l'époque classique et pendant tout le moyen âge byzantin sur une foule de monuments, reliefs, médailles, mosaïques, phylactères, et ces monuments nous le montrent fréquemment attaqué par une troupe d'animaux (1). Notre amulette, comme les numéros 9 et 10 Schlumberger et comme l'amulette de Bruxelles, était portée suspendue au cou pour préserver de la maligne influence.

La légende 'Ιαώ, Σαβαώθ, Μιχαήλ, est d'origine gnostique. Les deux premiers termes, noms de deux des anges fils d'Ialdaboth, vont souvent ensemble ; commune est aussi leur association avec le nom de Michel et des autres archanges. Il faut seulement remarquer la graphie Iaoth, déformation cherchée sans doute pour obtenir une assonance avec Sabaoth : les numéros 8 et 10 de la série Schlumberger nous ont fourni un exemple analogue, bien que dans le sens inverse (2).

Jérusalem.

J. GERMER-DURAND.

(1) P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 46 seq., énumère les principaux.

(2) G. SCHLUMBERGER, *op. cit.*, p. 118.

(1) Cf. P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 53.

(2) Pour les comparaisons alléguées ici, voir en dernier lieu les articles de dom H. LECLERCQ, *Abrasax* et *Amulette*, dans le *Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie.*

GLANES ÉPIGRAPHIQUES

Voici quelques débris ou petits objets inédits qui font partie du musée de Notre-Dame de France à Jérusalem, fragment d'inscription, pierres gravées, moules brisés, estampilles de poterie, etc. C'est peu de chose, mais il ne faut rien laisser perdre.

I. — Fragment d'une belle inscription



latine de l'époque des Antonins, trouvée dans les fouilles du terrain de Saint-Pierre. Plaque de calcaire rouge très dense, qui est épaisse de 0^{m},03 ; hauteur des lettres,



0^{m},042. L'I qui suit le C est gravé dans l'orbe du C.

A la première ligne, en suppléant la lettre V, dont il ne reste qu'une partie, mais qui n'est pas douteuse, on a la fin d'un gentilice : *....uficius*. Serait-il téméraire de suppléer *Cornuficius?* Le nom est connu. Un grammairien du nom de Cornificius figure parmi les amis de Cicéron, et la forme Cornuficia se trouve

au *Corpus* (1). Un membre de cette famille peut avoir fait partie de la colonie d'Hadrien.

A la seconde ligne, ce qui reste du haut des lettres permet de suppléer

An]TONI [filius].

C'est tout ce qu'on peut tirer de ce beau fragment, trouvé dans des décombres, à trois mètres environ au-dessous du niveau actuel du sol, sur les pentes de la colline occidentale de Jérusalem, en face du village de Siloé.

II. — Pierre gravée, jaspe sanguin, trouvée dans le terrain de Saint-Pierre, à une faible profondeur.

A l'avers, un homme nu, tenant à la



main droite une croix à longue hampe (?), à la main gauche un objet difficile à déterminer.

Légende : ΑΧΘ-ΙΩΦΙ

Au revers, un serpent, une croix et un monogramme où se distinguent les lettres ΑΠΒΡ

III. — Pierre gravée, agate blonde,



trouvée en Palestine, sans indication plus précise.

A l'avers, une étoile accompagnée de deux Ξ aux extrémités bouclées (1), dans un ovale formé par un serpent qui se mord la queue.

Au revers, inscription de cinq lignes dont les trois premières sont incomplètes d'une lettre :

ΓΑΙΑΝ·
ΧΕΧΑΑΝ·
ΟΥΑΧΘΕΙϹΑ·
ΑΜΑΞΑΒΑ
ѠΙΑΑΞ

Plus sûrement encore qu'au numéro précédent, nous avons affaire à une gemme gnostique et la légende échappe sans doute à toute interprétation; peut-être n'a-t-elle jamais eu de sens. On trouve sur des monuments de même nature des mots pareils :

ΓΑΙΧΙΑΚΓΧΙ, ΑΜΟΡΑΧΘΕΙ, ΣΑΛΑΜΑΞΑ, ΒΑΜΑΙΑΞΑ (2).

IV. — Fragment d'un moule en pierre dure, destiné à couler de l'étain ou du bronze (fouilles de Saint-Pierre). Le diamètre du moule est de 0m,125. Les lettres ont 0m,014 de hauteur.

Il ne reste que quatre lettres, mais on



peut compléter au commencement un I dont le pied est visible, et à la fin un O, dont on voit la moitié. En suppléant une lettre à chaque bout, on peut reconstituer le nom :

T[I]ΒΕΡΙΟ[Υ]

(1) *C. I. L.*, t. III, n° 7260.

(1) Cf. des signes pareils dans H. Leclercq, *Abrasax*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fig. 32, 33, 34, 35, 37.

(2) Cf. A. Chabouillet, *Catalogue..... des camées et pierres gravées de la bibliothèque impériale*, n° 2206 et M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, dans *Mém. présentés à l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, 1re série, t. X.

Sans doute un nom de fabricant. Ce nom fut porté à l'époque byzantine par deux empereurs Tibère Constantin et Maurice Tibère. On le retrouve aussi dans la céramique du temps. Mais il est également permis de penser à Λιβερίου.

V. — Fragment de moule à pain bénit. Fouilles du terrain de Saint-Pierre.



Ce fragment provient d'un moule de forme circulaire, représentant probablement les trois hiérarques. On voit, dans la partie qui reste, une pièce caractéristique des vêtements sacerdotaux dans le rite oriental. Ce qui reste de la légende :

TωNTPION···

— il faut lire τριῶν — devait se compléter de l'autre côté par le mot Ἱεραρχῶν.

Les Grecs appellent les *trois hiérarques* par excellence saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome : une fête commune en leur honneur fut établie au XIe siècle et se célèbre le 30 janvier. Notre moule a dû servir à confectionner des pains pour l'*artoclasia* (1).

VI. — Estampille grecque sur une anse



d'amphore. Provenance incertaine : probablement Beit-Djibrin.

M. Macalister a publié (2) une série de ces estampilles, originaires de Rhodes, trouvées dans les fouilles de Sandahannah (Maresa). Elles portent le nom de l'officier civil chargé de vérifier la contenance des amphores :

Ἐπὶ Τιμοθέου
θεσμοφορίου.

Quelques lettres sont un peu écrasées, mais la lecture ne laisse aucun doute.

VII. — Estampille latine sur une anse

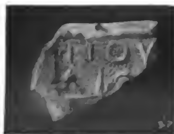


de vase en terre cuite. Jérusalem, plateau occidental, au sud du Cénacle.

LEVGEI
L(ucii) Euge[nii].

L'N se laisse deviner, quoique incomplet. C'est sans doute le nom d'un potier d'Ælia Capitolina.

VIII. — Fragment de brique estampillée,



trouvé dans le terrain de Saint-Pierre à la surface du sol.

ΠΟΥ··
ΛΙΟ··

Il faut sans doute suppléer Πού[π]λιο[υ], forme grecque du nom latin *Publius*.

La plupart des briques ou tuiles estampillées trouvées dans les fouilles portent le sigle de la *Legio X Fretensis*. Celle-ci est d'une époque postérieure et provient de l'industrie privée.

(1) J'ai publié un autre moule de notre musée dans *Echos d'Orient*, t. Ier, p. 240.

(2) Cf. Pal. Explor. Fund, *Quart. Stat.*, 1901, p. 25. 124.

IX. — Fragment du rebord d'un large



bassin en terre cuite, portant l'estampille suivante :

ЄΡΜΟΓ
ЄΝΟΥϹ
Ἑρμογένους.

Trouvé à la surface du sol, terrain de Saint-Pierre.

Une marque pareille est signalée au musée de Salona en Dalmatie (1), preuve de la diffusion des produits de la fabrication d'Hermogène, à moins que ce ne soit la signature d'un homonyme.

X. — Estampille byzantine sur un frag-



ment de fiole, trouvé dans un égout; fouilles du terrain de Saint-Pierre.

L'analyse du monogramme donne le nom de

ΜΑΚΑΡΙΟϹ

ou celui de

ΜΑΡΚΟϹ.

Cette estampille est-elle une signature de fabricant ou de contrôleur? Il est difficile de se prononcer; mais la première hypothèse paraît plus vraisemblable.

(1) *C. I. L.*, t. III, suppl., 10 183[23].

XI. — Pour achever cette série, donnons un graffite arabe, trouvé dans les mêmes fouilles, au pied du mur de Jérusalem, construit par Saladin au XII[e] siècle et restauré par les barons chrétiens au XIII[e], sous le règne de Frédéric II.

Ce graffite est gravé sur une grenade à feu grégeois (1) lancée par les assiégeants en 1240 ou 1244. On y lit en arabe : *Al*



Komabmeb, nom injurieux donné par les musulmans à l'église du Saint-Sépulcre, au lieu du terme *Kiabmeb* dont se servent les chrétiens.

Comme on a pu le remarquer, les deux tiers des objets qui viennent d'être signalés ont été trouvés dans les fouilles du terrain de Saint-Pierre à Jérusalem, à quelque 200 mètres à l'est du Cénacle. Ils remontent, sans nul doute possible, à l'époque chrétienne. Il en est de même des dallages de rues ou d'atrium, des citernes, des pavages en mosaïque, etc., mis à jour par les fouilles. On ne comprend donc pas sur quels indices le R. P. Barnabé Meistermann a jugé qu'on n'y avait rien trouvé de chrétien.

J. GERMER-DURAND.

(1) Pour plus de détails sur ces grenades, voir mon article *Cruches de Syrie* dans la revue *Jérusalem*, t. I[er], p. 337.

LA RÉFORME JUDICIAIRE

D'ANDRONIC PALÉOLOGUE (1329)

Parmi (1) les résultats déjà obtenus depuis un quart de siècle par le réveil général du byzantinisme, on peut faire une place à part au renouvellement des études juridiques, et considérer comme une caractéristique de l'école actuelle le vif intérêt qui s'attache aux antiques formules de la jurisprudence byzantine. Le droit gréco-romain a repris son rang non seulement dans les préoccupations isolées des spécialistes, mais en tête des travaux de tout esprit désireux de prendre contact avec ce monde étrangement complexe qu'abritait la vieille Byzance; ses monuments, exhumés avec soin, sont regardés par l'historien comme le principal organe de la civilisation d'autrefois et comme le meilleur commentaire des institutions d'aujourd'hui chez les peuples gréco-slaves. On trouve des trésors cachés dans ces modestes feuillets, nés le plus souvent de quelque incident vulgaire, et qui semblaient condamnés à l'existence éphémère de leur cause occasionnelle. Telle est la fortune du droit byzantin dans la plupart de ses branches, Grecs, Bulgares, Serbes, Roumains et Russes, qu'au milieu des ruines de toutes les autres institutions, lui seul est resté debout, tenant lieu de la société même, détruite ou bouleversée, et constituant à peu près seul l'histoire des peuples et jusqu'à la vie des familles.

Je ne puis avoir la pensée d'aborder ce vaste sujet dans son ensemble. J'ai uniquement en vue l'organisation judiciaire aux derniers siècles de Byzance, et, dans ce champ circonscrit, un côté spécial et restreint, l'institution des juges généraux de l'empire, de ceux qui portaient le titre de καθολικοὶ κριταὶ τῶν Ῥωμαίων.

*
* *

Dès l'époque des derniers Comnènes, la vieille organisation judiciaire avait subi, dans la capitale comme dans les provinces, de profondes atteintes. La guerre à toutes les frontières, la présence permanente des armées dans les provinces et, depuis 1204, l'occupation latine et le morcellement de l'empire en principautés distinctes, tous ces fléaux réunis avaient fini par bouleverser l'opulent ensemble de l'ancienne magistrature, depuis la cour suprême du grand drongaire de la veille jusqu'au tribunal de simple police. Aussi, une fois maitres de leur capitale reconquise (1261), les Paléologues n'eurent rien de plus à cœur que la prompte réorganisation de la justice. A l'ancien tribunal de l'hippodrome, dont il n'était resté que l'emplacement, Andronic l'Ancien substitua, en 1296, une Chambre de douze juges clercs ou laïques, dont les décisions, si elles étaient prises à l'unanimité, devenaient aussitôt exécutoires, même pour l'empereur. Annoncée au peuple rassemblé à l'hippodrome par une solennelle proclamation d'Andronic, inaugurée quelques jours après au palais de l'impératrice par un discours impérial plus solennel encore, la nouvelle institution ne sut pas se maintenir. Au bout de quelques mois, il n'en était déjà plus question; au milieu de l'épuisement général, elle avait disparu sans bruit, comme meurent, dit pittoresquement Pachymère (1), les sons d'une cithare aux cordes fatiguées.

---

(1) Conférence lue à la séance annuelle de l'Institut archéologique russe de Constantinople, le 11 mars 1906. Certaines parties de ce travail réclameraient de plus larges développements, dans lesquels l'auteur n'a pu entrer tant à cause du temps restreint dont il disposait que du public auquel il s'adressait. Bien accueillie des auditeurs, cette étude, telle que les circonstances l'ont faite, présentera deut-être de l'intérêt pour quelques-uns de nos lecteurs; c'est ce qui nous a poussé à lui donner place ici.

(1) *In Andron. sen.* III, 16, 17. Voir le discours d'inauguration dans ZACHARIÆ, *Jus græco-romanum*, t. III, p. 660-672.

Plus durable, la création d'Andronic le Jeune, en 1329, ne devait finir qu'avec l'empire. Entré par surprise à Constantinople, dans la nuit du 22 au 23 mai 1328, le nouveau souverain, après avoir relégué son aïeul dans une retraite dorée, fit choix de quatre jurisconsultes et leur réserva toutes les causes judiciaires de la capitale, et, dans les cas d'appel, celles des provinces (1). Le titre de *Juges généraux des Romains*, καθολικοὶ κριταὶ τῶν Ῥωμαίων, indique déjà toute l'importance des nouveaux magistrats. Leur juridiction embrassait en effet, dans son universalité, les diverses compétences des quatre anciens tribunaux de la capitale, et il est permis de voir, dans le nombre même des nouveaux juges, comme une réminiscence des quatre prétoires, dont ils allaient tenir lieu. Mais il y a plus. Une ordonnance impériale, heureusement conservée, soumit aux nouveaux magistrats toutes les places et tous les territoires de l'empire. Nous voulons, y disait l'empereur (2), que partout où l'instruction d'une affaire les amènera, ils jouissent du droit de réquisition, et nous ordonnons à tous les fonctionnaires, civils ou militaires, magistrats ou bourgeois, y compris les dignitaires de la maison impériale, de leur prêter main forte, sous peine, en cas de refus, de se voir immédiatement privés de leurs fonctions et condamnés à une peine disciplinaire, ou même à la confiscation des biens, sur une simple décision prise, séance tenante, par les juges généraux. Ces dispositions ne comportaient aucune exception; elles étaient applicables aux gouverneurs généraux des provinces comme aux simples particuliers. Juridiction ordinaire ou de droit commun et juridiction extraordinaire, les καθολικοὶ κριταί, où qu'ils se trouvent, ont tout pouvoir. En vertu d'une seconde ordonnance (3), tout archonte, c'est-à-dire tout fonctionnaire civil ou militaire, et tout magistrat, d'un rang inférieur à ceux qui portent la σκαράνικα (manteau de pourpre), devait, en plaidant devant ces même juges, exposer son affaire debout.

Quand une fonction nouvelle apparaît dans l'histoire, un intérêt spécial s'attache aux personnages qui en furent investis pour la première fois. Les noms des καθολικοὶ κριταί, à l'exception d'un seul, étaient restés jusqu'ici ignorés; mais j'ai eu la bonne fortune de les découvrir dans un document contemporain, venu, qui l'eût soupçonné? des bords de la Néva. Il était donc bien juste, n'est-il pas vrai, d'en réserver la primeur une assemblée où se presse, autour du très distingué représentant de S. M. le tsar, l'élite de la colonie russe en cette ville.

Parmi les chartes rapportées de l'Athos, il y a un demi-siècle, par le conseiller d'Etat Pierre de Sévastianov, il en est une que les moines d'Esphigménou, au mois de septembre 1335, obtinrent des juges généraux. Voici à quel propos. Durant la guerre des deux Andronics, le grand papias Alexis Tsamplac, généreux aux dépens d'autrui, avait gracieusement octroyé aux habitants de Rendina un domaine considérable, cédé jadis au monastère d'Esphigménou. Le calme une fois rétabli en Macédoine, les moines voulurent remettre la main sur leur terrain; de là des démêlés avec les paysans, des procès, et, finalement, un recours au tribunal impérial. Les Esphigménites obtinrent gain de cause, et leur droit fut reconnu par une sentence que les juges généraux revêtirent de leur signature. Ce document — c'est à lui que je faisais allusion tout à l'heure, — est en bien mauvais état de conservation : les signatures, en particulier, ont beaucoup souffert, et, malgré plusieurs tentatives, ni Porphyre Ouspensky, ni Gabriel Destounis, ni Timothée Florinsky, n'ont pu déchiffrer les deux dernières. L'Académie impériale des sciences ayant bien voulu me communiquer la pièce, j'ai eu la satisfaction de résoudre enfin ce petit problème et d'identifier les quatre signataires en toute certitude. Le résultat n'est pas à dédaigner,

(1) Nic. Greg., *Hist.* IX, 9, § 5.
(2) *Coll. V. nov.* 42, dans Zachariæ, t. cit. p. 690.
(3) *Coll. V. nov.* 43, *ibid.* p. 691.

car ce simple déchiffrement nous révèle du même coup le nom des quatre premiers titulaires de la nouvelle magistrature.

C'est d'abord, par ordre de dignité, le métropolitain d'Apro, *Joseph*. Nicéphore Grégoras, qui mentionne le choix de ce personnage, avait négligé d'en dire le nom; et, en l'identifiant avec Joannice, l'illustre Zachariæ de Lingenthal (1), avait fait erreur. Déjà métropolitain d'Apro au mois de mars 1324, comme on le voit par les actes synodaux de l'époque (2), Joseph l'était encore dix ans après, en septembre 1334, lors du procès dont nous parlons. C'est donc bien lui qu'en 1329 l'empereur choisit pour καθολικὸς κριτής.

Le second juge n'est autre que le dikaiophylax et archidiacre *Grégoire Clidas*, celui-là même qu'en 1326, au début d'octobre, le vieil Andronic avait envoyé en ambassade auprès de son petit-fils pour interdire à ce dernier l'entrée de la capitale (3). Parmi les formules sacramentelles des premiers juges universels, il en est une, nous allons le voir, où Clidas est nommément désigné dans certains manuscrits. Enfin, au mois de novembre 1332, c'est encore ce personnage qui est chargé par l'empereur d'aller conclure avec Venise une nouvelle trêve de six ans (4). Dans l'instrument rédigé en la circonstance, on voit figurer à côté de son nom le titre de juge général.

On savait que le troisième signataire avait dû être un personnage considérable, car le titre de μέγας διοικητής est mentionné dans sa signature; mais, de son nom, le document de 1334 n'a conservé que la dernière syllabe ᾶς. Seulement, Cantacuzène, un contemporain, nous parle précisément d'un μέγας διοικητής du nom de Glabas (5), et, dans un acte synodal de 1336, on lit cette incise (6) : παρόντος καὶ τοῦ κριτοῦ τῶν Ῥωμαίων μεγάλου διοικητοῦ τοῦ Γλαβᾶ. L'identité du personnage est donc certaine.

Quant à la quatrième signature, elle ne présente, à la suite du prénom très distinct de Nicolas, que trois syllabes du nom : Ματα au début, et γος à la fin. A la suite de Porphyre Ouspensky, M. Florinsky propose de lire Ματάλογος ou Ματαιολόγος. (1). Assurément, en un pays comme Byzance, où l'on parlait tant pour ne rien dire, le nom de Ματαιολόγος eût pu convenir à plus d'un. Mais la vraisemblance, pour séduisante qu'elle soit, doit faire place à la vérité, et ici la vérité est que le quatrième juge général ne s'appelait point Nicolas Ματαιολόγος, mais Nicolas Ματαράγγος, d'un nom encore porté aujourd'hui par une famille phanariote. Dans un procès des environs de 1340, le καθολικὸς κριτὴς κὺρ Νικόλαος ὁ Ματαράγγος prend place au milieu des métropolitains et juge l'affaire avec les autres membres du synode (2). L'un de ces derniers, Matthieu d'Ephèse, écrivit plusieurs lettres au même Nicolas Matarangos (3). Ici encore, il n'y a pas, on le voit, la moindre hésitation à concevoir, et les noms des quatre premiers magistrats du tribunal supérieur créé par Andronic sont désormais acquis à l'histoire.

Les personnages une fois connus, disons un mot de leur entrée en fonctions. Elle se fit avec une solennité inaccoutumée. C'était, écrit un témoin, Nicéphore Grégoras (4), au cours d'une pompeuse liturgie présidée par le patriarche. Aux quatre candidats qui s'étaient avancés au milieu de l'immense nef, le souverain lui-même présenta le livre des évangiles avec l'épée impériale et exigea de chacun le serment de rendre la justice sans tenir compte ni de la qualité personnelle des accusés, ni de la valeur de leurs présents. Certains manuscrits du *Prochiron*

(1) *Geschichte des griech.-röm. Rechts*; 3e édition, Berlin, 1892, p. 385.
(2) *Acta et Diplomata*, t. Ier, p. 98, 103, etc.
(3) CANTAC., *Hist.* I, 44, 2.
(4) *Acta et Diplom.*, t. III, p. 105.
(5) *Hist.* l. III, 14, P. G. CLIII, 781 C.
(6) *Acta et Diplom.* t. Ier, p. 177.

(1) *Actes de l'Athos* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1880, p. 90.
(2) *Acta et Diplom.*, t. Ier, p. 195.
(3) MAX TREU, *Matthæus von Ephesos*, p. 32.
(4) *Hist.* IX, 9, § 5.

Auctum nous ont conservé les formules employées par le métropolitain d'Apro et l'archidiacre Grégoire Clidas (1). La première est ainsi conçue :

« Choisi par la sainte Eglise de Dieu et par notre puissant et saint seigneur et empereur comme juge général de tous les Romains, je m'engage, par cette promesse écrite, à juger, sous l'œil de Dieu, toutes les contestations qui me seront soumises, dans la mesure de mes connaissances et de mes forces, et d'après la justice. Rien ne me fera dévier de ce qui me paraîtra juste, ni la crainte, ni le rang des personnes, ni les présents, ni l'amitié, ni la haine. Rien ne me séduira, ni les gémissements, ni les pleurs de celui qui doit être jugé, ni aucune autre passion. Mais je m'acquitterai en toute équité et droiture de cette grande et importante fonction, ne jugeant que d'après ce qui m'aura paru juste. Si je ne remplis pas de la sorte mes devoirs, et si je viens à violer, d'une manière ou d'une autre, mes engagements, que notre puissant et saint seigneur et empereur me condamne comme un homme perfide et sans honneur; que je sois dépouillé de toute ma fortune et de tous mes moyens de subsistance, et que mon corps endure tous les tourments qu'il plaira à notre puissant et saint seigneur de m'infliger, sans que personne, ni le patriarche, ni aucun autre évêque ou ecclésiastique, intercède en ma faveur. Quant à mon âme, qu'elle subisse le jugement du saint Evangile prononcé par mon très saint seigneur le patriarche œcuménique, et qu'elle reste sous le coup de l'anathème porté par lui en raison de ce crime. »

Après les juges, voici l'empereur qui s'engage à son tour, sous la foi du serment, à fournir aide et protection aux nouveaux magistrats, ainsi qu'à leurs enfants, et à se conformer lui même, en cas d'injustice, à leurs arrêts souverains (2). Une ordonnance, promulguée bientôt après, interdisait aux futurs juges généraux d'entrer en fonction avant d'avoir prêté serment, et faisait de cette formalité la condition obligée de leur investiture légitime. Enfin, pour prévenir une vénalité d'autant plus à redouter que les pouvoirs étaient plus étendus, Andronic, par un dernier rescrit, assura aux nouveaux juges des revenus suffisants pour qu'ils pussent vivre avec honneur.

Ces précautions étaient bonnes assurément, mais inefficaces. En moins de huit ans, tous les juges, à l'exception d'un seul, avaient commis de tels abus qu'il fallut les déposer en plein synode et les condamner à restitution (1). Le métropolitain d'Apro y perdit du même coup son évêché (2). Tel était l'état des mœurs dans cette Byzance d'autrefois que les plus sages mesures y devenaient une nouvelle source de corruption.

Si malheureux que fût le premier essai, l'institution d'Andronic dura autant que l'empire lui-même. Les anciens titres ne furent point entièrement abolis. Même après la création des juges suprêmes, on trouve encore, dans les protocoles du temps, des éparques, des drongaires, des questeurs et même des préteurs du peuple, mais ces titres pompeux n'entraînent aucune autorité effective. L'administration de la justice avait bien passé tout entière aux mains des καθολικοὶ κριταὶ. La remarque est d'Harménopoule (3), lui-même juge suprême à Thessalonique. On ne sait pas au juste quels étaient les subordonnés de ces magistrats, mais leur nom revient sans cesse dans les documents des XIVe et XVe siècles. On en rencontre non seulement dans la capitale, mais en Macédoine, en Morée, en Chypre; et partout ils apparaissent comme les seuls dépositaires de l'autorité judiciaire.

(1) Elles ont été publiées par ZACHARIÆ, dans *Heidelb. Iahrb.*, de 1836, p. 867-876; cf. MORTREUIL, l'*Histoire du droit byzantin*, t. III (Paris, 1846), p. 98 sq.

(2) *Coll. V*, *nov.* 41, dans ZACHARIÆ, *Jus græco-romanum* III, p. 688.

(1) NIC. GREG. *hist.* XI, 3-4 L'événement est de 1337.

(2) Michel Cabasilas, son parent, faillit lui-même être compromis; cf. *Acta et Diplom.*, t. Ier, p. 226.

(3) HARM., Append. tit. Ier; cf. ZACHARIÆ, *Gesch. des griech.-röm. Rechts*, p. 387.

A défaut d'autres documents positifs, ces constatations nous aident à comprendre la nature de la grande réforme d'Andronic le Jeune. Cet empereur s'était proposé, semble-t-il, de soumettre à un tribunal unique l'administration de la justice distribuée auparavant entre diverses compétences; de dépouiller de leur juridiction souvent arbitraire les archontes locaux et les chefs des communes improvisés en magistrats; enfin, chose plus grave, de placer la justice sous la surveillance directe de l'Eglise.

De tous ces caractères de la nouvelle organisation, le dernier est assurément le plus significatif. D'abord simplement tolérée comme par une sorte de compromis, reconnue ensuite officiellement par Justinien, enrichie de nouveaux privilèges par Héraclius, la juridiction ecclésiastique n'avait cessé de s'étendre durant tout le moyen âge, dépouillant peu à peu la juridiction civile de ses plus importantes attributions. Déjà maître dans les provinces de toute l'autorité dévolue précédemment aux magistrats locaux, l'épiscopat s'empare maintenant, avec la réforme d'Andronic, de cette même autorité au sein de la capitale. La cour des juges généraux était de droit présidée par un évêque. Le second juge de la première promotion appartenait aussi, nous l'avons vu, à la hiérarchie sacrée. Vingt ans plus tard, au synode de 1351, le titre de καθολικὸς κριτής accompagne le nom de deux évêques, Macaire de Philadelphie et Métrophanes de Melnic. A Chypre, au XIIIe siècle, tous les juges généraux sont des ecclésiastiques; le tribunal siège à Arsénion, sous la présidence de l'évêque (1). Lorsque le pouvoir civil, en une journée fatale, laissera tomber de ses mains défaillantes ses dernières attributions, la hiérarchie sacrée, avec sa succession continue, se trouvera prête à les recueillir. C'est un juge général, Georges Scholarios, qui reçoit du vainqueur, au lendemain de la conquête, l'investiture patriarcale, et les privilèges inouïs que lui octroie alors Mahomet II, Scholarios les tenait déjà pour ainsi dire d'un long usage. La réforme de 1329 nous aide à comprendre les innovations apparentes de 1453, et ce n'est point, je pense, méconnaître la générosité du conquérant, que de constater qu'en abandonnant aux vaincus, il y a quatre siècles, des prérogatives qu'il voudrait ressaisir aujourd'hui, il ne fit, après tout, que consacrer une situation acquise depuis longtemps par l'Eglise.

L. PETIT.

(1) MORTREUIL, t. cit., p. 102.

ORIGINES DE LA FÊTE DE L'ANNONCIATION

Dans un des derniers fascicules du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (1), Dom Cabrol a consacré aux origines de la fête de l'Annonciation quelques pages érudites et fort instructives. Il a distingué avec raison la fête du mystère, car si le mystère de l'Incarnation du Verbe est raconté tout au long dans l'Evangile selon saint Luc, il ne s'ensuit aucunement que la fête liturgique remonte aux apôtres. L'affirmer serait reprendre une opinion surannée et qui n'a pour appui aucun argument sérieux. Si je viens donc aujourd'hui traiter la même question, ce n'est pas pour infirmer les conclusions du docte abbé de Farnborough, mais plutôt pour les corroborer, en vieillissant de quelques années, probablement de deux siècles, la date jusqu'ici reçue à laquelle on surprend pour la première fois au 25 mars cette fête de la Sainte Vierge. Bien avant qu'on songeât à

(1) Paris, 1905, t. Ier, col. 2242-2250.

établir une fête de l'Annonciation, on plaçait en Afrique l'incarnation de Notre-Seigneur au 25 mars, en même temps que sa mort sur la croix. Dans le traité *De Trinitate*, composé entre les années 400 et 416, saint Augustin écrit : *Sicut a majoribus traditum suscipiens Ecclesiæ custodit auctoritas, octavo enim kalendas aprilis conceptus traditur, quo et passus* (1). Sur quelle autorité repose cette assertion? Nous l'ignorons. En tout cas, la tradition existait déjà en Afrique, au commencement du ve siècle, et l'on pourrait en citer d'autres exemples, soit pour l'Occident, soit même pour l'Orient. Qu'il suffise d'apporter de ce dernier pays le témoignage de Cosmas Indicopleustes qui, vers le milieu du vi^e siècle, parle, quoique en termes plus obscurs, de la même date (2).

De ce que, au ve siècle, on fixait en Afrique l'incarnation du Verbe à la date du 25 mars, il ne faudrait pas conclure que la fête de l'Annonciation s'y célébrait déjà ce jour-là. Ce serait une erreur, car le calendrier de Carthage, qui remonte aux premières années du vi^e siècle, n'en fait aucune mention, et le calendrier oriental de Wright, qui est de 412, garde le silence sur cette panégyrie. Même en Occident, si l'on se borne à interroger les calendriers, il faut descendre aux recensions du calendrier hiéronymien, le *codex Bernensis*, qui est de la fin du viiie siècle; le *codex Wissenburgensis* (3), qui est de 772, et aux calendriers mozarabes de la même époque (4), pour avoir une attestation formelle sur ce point. Encore est-il bon de remarquer avec Dom Cabrol (5) que « la mention au martyrologe ou au calendrier n'entraine pas nécessairement une fête », bien que ces documents soient des témoignages précieux dans les questions de ce genre.

(1) Migne, *P. L.*, t. XLII, col. 894, IV. cap. v.
(2) Migne, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 197.
(3) Duchesne-Rossi, dans les *Acta S. S.*, t. II, nov., p. [36].
(4) Dom Cabrol, *Op. cit.*, col. 2248.
(5) *Op. et loc. cit.*

Les calendriers et les martyrologes ne sont pas heureusement les seuls témoins que l'on puisse consulter. En recourant aux liturgies, Dom Cabrol a pu établir également (1) que la fête de l'Annonciation se célébra de bonne heure en Occident Seulement, au lieu de la solenniser le 25 mars, ainsi qu'aurait dû, semble-t-il, l'imposer la tradition commune, qui fixait à ce jour la conception de la Sainte Vierge, on la solennisait pendant l'Avent, quelques jours avant Noël. Ainsi en allait-il en Espagne, où le Concile de Tolède, en 656, transporta cette solennité du 25 mars au 18 décembre. La raison de ce déplacement, donnée par le Concile lui-même, c'est que, le 25 mars coïncidant toujours avec le Carême ou avec le temps pascal, il n'y avait pas lieu de maintenir à ce jour une pareille fête : *Qua de re, quoniam die qua invenitur angelus virgini Verbi conceptum et nunciasse verbis et indidisse miraculis, eadem festivitas non potest celebrari condigne, cum interdum quadragesimæ dies, vel paschale festum videtur incumbere, in quibus nihil de sanctorum solemnitatibus, sicut ex antiquitate regulari cautum est, convenit celebrari, ...ideo speciali constitutione sancitur ut, ante octavum diem, quo natus est Dominus, genitricis quoque ejus dies habeatur celeberrimus et præclarus* (2). Ainsi en allait-il encore du rite ambrosien ou milanais, du rite d'Aquilée, de celui de Ravenne, dont les oraisons remonteraient, d'après Dom Cabrol, au ve siècle. Si cette dernière attribution était exacte, on aurait ainsi la certitude que la fête de l'Annonciation se célébrait dans certaines Eglises occidentales dès le ve siècle, mais quelques jours avant la fête de Noël.

Quoi qu'il en soit de ce fait, dont l'évidence est loin de s'imposer, il resterait encore à prouver que l'Orient suivait la même coutume et que, là aussi, dès le ve siècle, l'Annonciation se célébrait huit jours avant la fête de Noël. Cette démonstration n'a

(1) *Op. cit.*, col. 2249 seq.
(2) Mansi, *Concil. Collectio*, t. XI, col. 33.

même pas été tentée, et Dom Cabrol n'apporte aucun témoignage oriental qui soit antérieur au VIIe siècle. Or, les textes qu'il cite sont tous favorables à la date du 25 mars. Il faut donc, dans l'état actuel de nos connaissances, conclure que l'Orient n'a pas connu d'autre date. Ce n'est pas seulement l'argument du silence que l'on peut invoquer en faveur d'une pareille opinion. Le *Chronicon paschale*, ouvrage qui date de l'année 630 environ, déclare en termes des plus explicites que l'Eglise fête l'Annonciation au 25 mars, d'après la tradition de ses anciens docteurs : Ἐν ταύτῃ τοίνυν τῇ ἡμέρᾳ, λέγω δὲ τῇ κε´ τοῦ κατὰ Ῥωμαίους Μαρτίου μηνός, παραλαβοῦσα ἀπὸ τῶν θεοφόρων διδασκάλων ἑορτάζει τὸν εὐαγγελισμόν..... ἡ τοῦ Θεοῦ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία (1). Il s'inscrit donc en faux contre l'usage occidental, que l'on constate en Espagne, vers le milieu du VIIe siècle, et qui n'a probablement jamais existé en Orient.

∴

Cette constatation une fois faite, il reste à établir les témoignages qui placent, du moins en Orient, la fête de l'Annonciation au 25 mars. Dom Cabrol ne peut remonter d'une manière sûre au delà du VIIe siècle. Il cite le canon LII du concile *in Trullo*, en 692, qui décrète que tous les jours du Carême, sauf les samedis, les dimanches et le jour de l'Annonciation, on célébrera seulement la Messe des Présanctifiés (2); il cite encore le passage du *Chronicon paschale*, qui a été reproduit tout à l'heure; il cite enfin le patriarche saint Sophrone, mort vers l'année 638, et qui a consacré une homélie à ce souvenir évangélique (3). Mais on n'est pas certain que ce sermon ait été prêché à l'occasion d'une fête spéciale; sinon, l'on aurait un témoignage un peu antérieur au milieu du VIIe siècle. Et c'est tout. Dom Cabrol parle bien aussi d'une homélie sur l'Annonciation, prononcée par Basile de Séleucie au milieu du Ve siècle (1), mais il se pourrait bien que cet écrit ne fût pas authentique, après les doutes qu'a soulevés Tillemont (2).

A ces quelques témoignages, je me permettrai d'en ajouter plusieurs autres, qu'on n'a pas encore apportés. Tout d'abord, le *Chronicon paschale* dit explicitement, dans un passage resté inaperçu, que l'Annonciation se fêtait le 25 mars à Constantinople en l'année 624, puisque c'est ce jour-là qu'Héraclius partit pour sa campagne de Perse : Ἰνδ. ιβ´..... τούτῳ τῷ ἐνιαυτῷ μηνὶ Δύστρῳ, κατὰ Ῥωμαίους Μαρτίῳ ε´ καὶ κ´ τοῦ μηνός, τῇ ἡμέρᾳ τοῦ εὐαγγελισμοῦ τῆς δεσποίνης ἡμῶν τῆς θεοτόκου, ἐξῆλθεν..... (3) Et voilà bien le texte le plus ancien et le plus clair que l'on ait cité jusqu'à présent concernant cette fête.

Remontons encore plus haut. Il existe une poésie, encore inédite, de saint Romanos sur l'Annonciation (4), et nul n'ignore que ce célèbre mélode avait coutume de composer ses hymnes à l'occasion des solennités liturgiques et de les chanter lui-même lors de la célébration de ces fêtes. Par ailleurs, il est aujourd'hui démontré que Romanos est le poète de l'époque de Justinien; M. Maas et, avant lui, M. Papadopoulos-Kerameus en ont donné la preuve définitive (5). Nous avons donc ainsi en faveur de l'Annonciation un témoignage qui serait du milieu du VIe siècle. On pourrait peut-être objecter que, si l'hymne de saint Romanos est inscrite à la date du 25 mars dans le manuscrit cité par M. Krumbacher, rien ne prouve que, vers 550, l'Annonciation fût déjà célébrée à cette date. Mais cette

---

(1) MIGNE, *P. G.*, t. XCII, col. 488.
(2) MANSI, *Op. cit.*, t. XI, col. 968.
(3) MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVII, pars III, col. 3217.

(1) MIGNE, *P. G.*, t. LXXXV, col. 425.
(2) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XV, p. 344.
(3) MIGNE, *P. G.*, t. XCII, col. 1001.
(4) K. KRUMBACHER, *Die Acrostichis in der griechischen Kirchenpoesie*, extrait des *Sitzungsberichte der philos. philol. und der hist. Klasse der Kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1903, p. 570, n° 50.
(5) *Byzantinische Zeitschrift*, t. XV (1906), p. 1-44, 337-340.

objection me semble réfutée d'avance par le *Chronicon paschale*, qui assure vers 630 que la fête de l'Annonciation, à la date du 25 mars, remonte à la tradition des docteurs ecclésiastiques. Il n'y a pas, entre 630 et 550, un laps de temps assez considérable pour supposer qu'une tradition nouvelle ait pu se former à ce sujet et se réclamer des anciens docteurs de l'Eglise.

Allons encore plus loin. Le chroniqueur saint Théophane, + 818, rapporte qu'un dimanche, en présence du patriarche Nestorius, saint Proclus prêcha l'homélie sur la maternité divine de Marie qui commence par ces mots : Παρθενικὴ πανήγυρις, σήμερον, ἀδελφοί..... etc. (1). Et il se trouve précisément que tel est bien le début d'une homélie publiée sous le nom de saint Proclus (2). Bien plus, l'en-tête de cette homélie, tel qu'il se lit en certains manuscrits et tel que l'a reproduit Mansi (3), montre bien que nous sommes en présence du sermon signalé par Théophane : Ὁμιλία Πρόκλου ἐπισκόπου Κυζίκου.. .. λεχθεῖσα καθεζομένου Νεστορίου ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

D'après le titre que je viens de transcrire, l'homélie de saint Proclus a trait à l'*Incarnation* du Verbe — ce qui indique d'habitude la fête de l'Annonciation, plutôt que celle de Noël. De plus, le sermon qui se propose de démontrer la maternité divine de Marie insiste davantage sur le message de l'archange Gabriel et sur la conception de la Vierge que sur la naissance miraculeuse du Sauveur — ce qui nous incline encore à pencher en faveur de l'Annonciation. En troisième lieu, enfin, les premiers mots du sermon : Παρθενικὴ πανήγυρις, σήμερον, prouvent sans doute possible qu'il s'agit de la fête de l'Annonciation, non de celle de Noël. En effet, si l'Hypapante ou la Présentation de Jésus au Temple est à la fois une fête despotique et théométorique, comme disaient les Byzantins (1), on ne saurait en dire autant de Noël, qui est exclusivement une fête despotique, c'est-à-dire une fête de Notre-Seigneur. En conséquence, la fête de la Sainte Vierge, dont il est question dans le sermon de saint Proclus, ne peut être que la fête de l'Annonciation.

D'autre part, l'homélie de saint Proclus ayant été prêchée en présence de Nestorius, et le patriarcat de cet hérésiarque ayant duré seulement du 10 avril 428 au 22 juin 431, il s'ensuit naturellement que l'homélie a été prêchée entre 428 et 431, de préférence en 429, si l'on en croit Théophane, qui date l'homélie de la première année de ce patriarcat. D'où il est légitime de conclure que la fête de l'Annonciation se célébrait déjà à Constantinople, aux environs de l'année 430. Et j'ajoute qu'elle s'y célébrait le 25 mars, puisqu'on ne trouve dans l'Orient grec aucune trace de l'usage occidental que Dom Cabrol a constaté dès le VIIe siècle.

Pour prévenir tout de suite une objection, je fais remarquer qu'il y a une erreur dans le texte cité plus haut du chroniqueur Théophane. Celui-ci dit, en effet, que Proclus prononça son homélie un *dimanche*. Or, durant tout le patriarcat de Nestorius, le 25 mars n'est jamais tombé un dimanche ; il tomba un lundi en 429, un mardi en 430, un mercredi en 431. Qu'on n'aille pas en conclure que l'Annonciation se célébrait le 18 décembre à Constantinople, aux environs de 430, car, durant tout le patriarcat de Nestorius, le 18 décembre ne tomba jamais un dimanche. Il tomba un mardi en 428, un mercredi en 429, un jeudi en 430. On dira peut-être qu'on célébrait l'Annonciation le dimanche qui précédait la fête de Noël, mais l'Eglise orientale fête ce jour-là tous les justes de l'Ancien Testament, et spécialement ceux qui se trouvent mentionnés dans la généalogie de Notre-Seigneur par saint Matthieu. Or, cette fête des ancêtres de Notre-Seigneur est

(1) Migne, *P. G.*, t. CVIII, col. 236.
(2) Migne, *P. G.*, t. LXV, col. 680 seq.
(3) *Op. cit.*, t. IV, col. 577.

(1) J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*. Paris, 1905, p. 114.

fort ancienne; elle est signalée en 548 par Cosmas Indicopleustes (1), et rien ne nous prouve qu'elle ne fût pas déjà solennisée le même jour que maintenant, sauf peut-être dans l'Eglise de Jérusalem.

L'Eglise de Constantinople n'est pas la seule qui célébrât la fête de l'Annonciation au v[e] siècle; à Jérusalem, il en était de même, bien qu'on ne l'ait pas encore remarqué. Le prêtre Hésychius, qui mourut au milieu du v[e] siècle, et qui est, par conséquent, contemporain de saint Proclus, adressa au peuple de la Ville Sainte à l'occasion de cette fête, une homélie que nous avons encore. Les premiers mots de cette homélie en fournissent une preuve des plus catégoriques et des plus claires : *Hic autem dies festus qui nunc agitur omnem gloriam superat, utpote qui contineat solemnitatem Virginis, quæ usque adeo omnibus antecellit, ut ipsum Deum Verbum volentem susceperit, quem ipsa citra ullam loci angustiam comprehendit. Ad quam ante omnia Gabriel archangelus primus exclamavit : Ave, gratia plena, Dominus tecum; ecce enim concipies in utero et paries Filium et vocabis nomen ejus Emmanuel* (2).

J'ai cité la traduction latine, mais le texte grec n'est pas moins explicite que lui; il est bien évident qu'il s'agit ici de la fête de l'Annonciation. Bien que la question des Hésychius soit toujours épineuse, l'authenticité de cette homélie me paraît indiscutable. Elle est, en effet, attribuée dans les manuscrits à Hésychius, prêtre de Jérusalem, et le seul Hésychius ancien connu, c'est celui du v[e] siècle, le *didascale* ou *maître de l'Eglise*, suivant le titre que sa prédication continue lui avait fait obtenir de son évêque (3). Or, l'Hésychius de notre homélie félicite son auditoire de l'attention qu'il lui accorde, à lui et aux autres interprètes habituels de la parole de Dieu, même des applaudissements que constamment il lui prodigue : *Ego vero, carissimi, animadvertens vestram animi promptitudinem ad audienda eloquia divina et intimum amorem erga illorum interpretes, vestro audiendi studio victus, excitor ad docendi desiderium, congratulatione charitatis vestræ delectatus. Vos enim continenter cum plausu excipitis eos qui sermonem habent, perinde ac discipuli* (1). Puis il les remercie de leur zèle contre les païens (les Hellènes), de leur ardeur religieuse à combattre les hérétiques, de leur sainte animosité contre les Juifs. Et là-dessus l'orateur s'échauffe au point d'en oublier presque son premier sujet, et il tonne jusqu'au bout contre les fils d'Israël en des pages brûlant du plus fougueux antisémitisme. Cette sortie virulente contre les Juifs ne précise guère l'époque, car, de tout temps, ce peuple fut, de la part des chrétiens de Palestine, l'objet d'une suspicion bien justifiée; par contre, l'allusion aux païens ne saurait guère se rapporter qu'aux premières années du v[e] siècle, lorsque le culte des idoles comptait encore des partisans dans Jérusalem. Au VII[e] siècle, époque où l'on place parfois un autre Hésychius, du reste introuvable, ces paroles contre les païens ne se comprendraient plus.

En dehors du prêtre Hésychius, nous pouvons citer un autre membre du clergé de Jérusalem, le prêtre Chrysippe, qui, lui aussi, prononça une homélie à Jérusalem le jour de la fête de l'Annonciation.

(1) MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 197 c.

(2) *Magna bibliotheca veterum Patrum*. Cologne, 1618, t. VII, p. 133 seq.; voir aussi dans MIGNE, *P. G.*, t. XCIII, col 1453-1460, le texe grec de cette homélie, avec la traduction latine.

(3) CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vita S. Euthymii* dans les *Ecclesiæ græcæ monumenta* de Cotelier. Paris, 1692, t. IV, p. 31. Théophane place l'ordination sacerdotale d'Hésychius l'année de la mort de Théophile d'Alexandrie, c'est-à-dire en 412, et sa mort vers l'année 433. D'après un ouvrage écrit au début du VI[e] siècle, par conséquent antérieur de trois cents ans à celui de Théophane, Hésychius aurait encora vécu peu avant le Concile de Chalcédoine, 451. Voici ce que disent de lui *Les Plérophories de Jean de Maïouma*, édit. Nau, Paris, 1899, n° 10, p. 12 : « Au moment où le Concile irrégulier (de Chalcédoine) allait avoir lieu, le ciel devint tout à coup nuageux, obscur et abaissé, des pierres tombèrent dans la Ville Sainte..... Et on racontait qu'*Hésychius*, orateur de Jérusalem, en rassembla beaucoup, les montra à l'impératrice Eudocie et les envoya à Constantinople. »

(1) *Magna bibliotheca veterum Patrum*, Cologne, 1618, t. VII, p. 133 H.

Du moins c'est ce qui semble résulter des premières lignes d'une de ses homélies : *Virgam Iesse semper virentem, quæ cuncto generi humano vitam pro fructu attulit, omni quidem tempore beatam prædicare, admirari et laudibus extollere convenit; iis tamen, qui hymnis celebrant eam, est quoddam tempus præscriptum, quo et ut plurimum præclara solemnitas hæc peragitur; cumque plane circa mysterium istud quippiam gestum sit, quod sensu multorum effugiat. Agite ergo et nos, etsi munera digna offerre nequimus, pro viribus tamen bonam voluntatem adferamus. Mox vero sumamus initium a verbis quæ Gabriel apud eam fecit : Ave gratia plena, Dominus tecum*..... (1). Il s'agit bien d'une fête de la Sainte Vierge : *præclara solennitas hæc*, et de la fête de l'Annonciation, puisqu'on prêche sur les paroles mêmes que l'archange Gabriel adressa à Marie en la saluant : *Ave, gratia plena, Dominus tecum* — ce qui est une allusion des plus caractérisées au mystère du jour. Or, j'ai indiqué dans un récent article (2) ce qu'était Chrysippe, prêtre de Jérusalem, et à quelle époque il vécut. Ordonné prêtre en 453, il mourut en 479, avec le titre de gardien de la vraie croix. C'est donc entre ces deux dates, 453 et 479, que se place son homélie sur la fête de l'Annonciation.

La fête de l'Annonciation se célébrait donc, et à Constantinople, et à Jérusalem, dès le vᵉ siècle, et même dans la première moitié de ce siècle, aux environs de l'année 430. Les trois homélies que nous venons de citer, de Proclus, d'Hésychius et de Chrysippe en sont des preuves tout à fait irrécusables (3). Et elle se célébrait le 25 mars, comme de nos jours.

Dom Cabrol, qui n'a pu citer de témoignage historique antérieur au viiᵉ siècle, voudrait cependant que cette fête ait pris naissance en Palestine dès le ivᵉ siècle. Pour le prouver, il a recours aux fouilles exécutées récemment par les Pères Franciscains au sanctuaire de Nazareth; il en étudie le plan et il tire cette conclusion.

> Les restes de l'architecture nous font remonter jusqu'au ivᵉ siècle. Il y avait donc au ivᵉ siècle, à Nazareth, une basilique consacrée au souvenir de l'Annonciation. Or, nous croyons légitime de raisonner sur la basilique de Nazareth comme sur celles de Jérusalem et de Bethléem. Nous avons démontré, d'après la *Peregrinatio*, qu'à cette époque, c'est-à-dire vers 380, une liturgie locale, autochtone, s'est développée autour des Lieux Saints dans ces deux villes; des fêtes se sont fondées aux anniversaires des jours de la Passion, de la Résurrection, de la descente du Saint-Esprit, de la Nativité du Sauveur; on y chante des offices, on y fait des processions aux dates anniversaires des mystères qui s'y sont accomplis. A chacune de ces basiliques est attaché le souvenir d'une fête qui lui correspond. C'est de là même, croyons-nous, que plusieurs de ces fêtes ont rayonné sur la chrétienté, par les nombreux pèlerins qui venaient, comme Ethéria, de tous les coins du monde visiter les Saints Lieux et assister aux offices. Une basilique de l'Annonciation à Nazareth, au ivᵉ siècle, entrainerait donc très vraisemblablement une fête de l'Annonciation, que les autres églises auraient adoptée dans la suite des temps (1).

L'analogie, signalée par Dom Cabrol, entre les sanctuaires de Palestine et les fêtes de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge, existe réellement; c'est bien de la Terre Sainte que nous sont venues la plupart de nos solennités liturgiques, avec la date qu'elles conservent encore. Pour n'en citer que deux exemples incontestables, l'Exaltation de la vraie croix, au 14 septembre, n'est que la fête de la dédicace du Saint-Sépulcre qui se célébrait ce jour-là, et la fête de la Présentation de Marie au Temple, le 21 novembre, n'est

(1) *Magna bibliotheca veterum Patrum*, Cologne, 1618, t. VI, pars II, p. 711 seq. L'homélie se trouve aussi, en grec et en latin, dans l'*Auctarium*, t. II, p. 424 seq., de Frouton Le Duc, que je n'ai pu consulter.

(2) *Chrysippe, prêtre de Jérusalem*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*. Paris, 1905, p. 96-99.

(3) Je ne cite pas une homélie d'Antipater, évêque de Bostra en Arabie, au milieu du vᵉ siècle, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1776-1792, parce qu'elle traite du mystère, non de la fête de l'Annonciation.

(1) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. Iᵉʳ, col. 2246.

que la fête de la dédicace de Sainte-Marie-la-Neuve, qui eut lieu à Jérusalem le 21 novembre 543. Le docte Bénédictin a donc bien raison d'attirer l'attention sur ce point.

J'ajoute même que son hypothèse aurait gagné en autorité, si lui-même avait mieux connu l'ancienne littérature qui concerne ce sanctuaire. Il se contente, en effet, de constater que « la basilique de Nazareth est signalée par la plupart des pèlerins de Terre Sainte, et que, grâce à leur témoignage, on peut remonter au moins jusqu'au VIe siècle » (1); puis il consigne, en la regardant comme certaine, la tradition de Palestine qui attribue à sainte Hélène la construction de cette basilique.

Lorsque, dit-il, sainte Hélène rechercha l'emplacement des Saints Lieux en Palestine, elle découvrit à Nazareth la maison où l'on croyait que s'était accompli le mystère de l'Incarnation. Elle fit construire, comme à Bethléem et à Jérusalem, une basilique sur la grotte même et qui contenait la maison de la Vierge à Nazareth (2).

La tradition que Dom Cabrol invoque s'appuie sur le témoignage de Nicéphore Calliste, historien byzantin de la première moitié du XIVe siècle (3), témoignage trop tardif pour être cru sur parole. Mais Nicéphone Calliste, à l'exemple de plusieurs de ses compatriotes, reproduit des documents anciens sans en indiquer la source, ce qui donne parfois à ses informations une réelle valeur. Dans le cas qui nous occupe, le document utilisé par lui vient d'être retrouvé par M. l'abbé Nau; c'est la vie encore inédite de Constantin et de sainte Hélène, dont la rédaction se place entre le VIIe et le XIe siècle. Cette vie raconte que l'impératrice alla à Nazareth, et que là, « cherchant la maison où la Mère de Dieu fut saluée par l'archange Gabriel, elle y construisit le temple extraordinaire de la très sainte Mère de Dieu » (1). Il ressort de ce texte que, avant le XIe siècle, on attribuait la construction de la basilique de l'Annonciation à sainte Hélène.

(1) *Op. cit.*, col. 2245.
(2) *Op. cit.*, col. 2245.
(3) *Hist. eccles.*, lib. VIII, c. XXX, dans MIGNE, *P. G.*, t. CXLVI, col. 113 D.

Cette attribution n'est pas fondée, mais la tradition qui fixe au temps de l'empereur Constantin les origines de cette église l'est bien davantage, chose qui n'a pas été suffisamment remarquée. En effet, saint Epiphane de Salamine, qui était d'origine palestinienne et qui fut témoin du triomphe officiel du christianisme avec l'avènement de Constantin, rapporte qu'un Juif converti, le comte Joseph, natif de Tibériade, avait fixé sa résidence à Scythopolis (Beïsan) et qu'il lui offrit l'hospitalité dans son palais, en l'année 356. Le comte Joseph, âgé alors de soixante-dix ans, lui raconta toute sa vie, que le pieux évêque de Salamine consigna ensuite par écrit dans son *Adversus hæreses* (2). Comblé de faveurs et de titres par Constantin au moment de sa conversion, le nouveau comte de Tibériade s'était donné pour tâche de construire des églises partout où ses anciens coreligionnaires s'y étaient opposés jusque-là. Ainsi, dit saint Epiphane,

il reçut l'autorisation de construire une église du Christ à Tibériade même, et aussi à Diocésarée, à Capharnaüm et dans d'autres villes (3)..... Il ne demanda rien autre chose à l'empereur que cette grande grâce d'être autorisé, par édit impérial, à construire des églises pour le Christ dans les villes et les villages des Juifs, là où personne n'avait pu en construire; aucun païen, samaritain ou chrétien n'étant toléré au milieu d'eux — exclusion qui est surtout pratiquée à Tibériade, à Diocésarée ou Séphoris, à Nazareth et à Capharnaüm, où ils ne supportent la présence de personne, en dehors des Juifs (4).

(1) *Les constructions palestiniennes dues à sainte Hélène*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1905, p. 160.
(2) *Lib.* I, t. II, dans MIGNE, *P. G.*, t. XLI, col. 409-428.
(3) *P. G.*, t. XLI, col. 409.
(4) *P. G.*, t. XLI, col. 424. Un peu plus loin, col. 428, saint Epiphane dit encore : « Il construisit aussi des églises à Diocésarée et dans d'autres villes. »

Saint Epiphane ne dit pas explicitement qu'une église fut construite par le comte Joseph à Nazareth; il ne nomme que les villes de Tibériade, Diocésarée et Capharnaüm, mais on peut supposer que la ville de Nazareth est comprise dans les *autres villes* qu'il mentionne *in globo*. Dès lors, puisqu'un sanctuaire a été bâti en cette ville, il est vraisemblable qu'il l'a été en l'honneur de l'Annonciation; c'est le premier souvenir qui s'impose à la mémoire d'un chrétien dans un lieu comme Nazareth (1). Et l'on aurait ainsi l'attestation formelle que la première basilique de Nazareth, aujourd'hui détruite, remonte au règne de Constantin le Grand et qu'elle fut construite par le comte Joseph, entre 323, année du triomphe de Constantin sur Licinius, et 337, date de la mort du premier empereur chrétien.

J'ajoute toutefois que si la fête de l'Annonciation a pris naissance dans cette basilique et si elle y était déjà célébrée au IVe siècle, ce ne pouvait être le 25 mars. En effet, la fête de Noël se célébra tout d'abord à Jérusalem le 6 janvier et il en fut ainsi jusqu'au Ve siècle. Je l'ai dit dans un précédent article (1), en montrant que le changement s'était fait entre les années 424 et 439, lorsque Juvénal adopta la date du 25 décembre, qui était alors admise de tout l'Orient grec. La fête de Noël se célébrant le 6 janvier, dans le ressort de l'Eglise de Jérusalem, il va de soi que la fête de l'Annonciation qui est en étroite corrélation avec elle devait s'y célébrer le 6 avril. Ce n'est que plus tard, aux environs de l'année 425 ou 430, qu'on aura adopté la date du 25 mars.

Constantinople. S. VAILHÉ.

(1) Le *Liber nominum locorum ex Actis*, MIGNE, *P. L.*, t. XXIII, col. 1302, qu'on attribue à saint Jérôme ou même à Eusèbe, n'est pas authentique; cet écrit remonte au VIIIe siècle. Dès lors, on s'étonne de le voir citer par le récent historien de Nazareth, G. LE HARDY, *Histoire de Nazareth et de ses sanctuaires*, Paris, 1905, p. 27, en note. Voici ce témoignage : *Nazareth, viculus in Galilæa juxta montem Thabor, unde et Dominus noster Jesus Christus Nazarenus vocatus est; habetque ecclesiam in loco, quo angelus ad beatam Mariam evangelizaturus intravit; sed et aliam, ubi Dominus est nutritus.*

(1) *Introduction de la fête de Noël à Jérusalem*, dans les *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 212-218.

LE TEMPS DANS LA MUSIQUE BYZANTINE

Quelques mots seulement sur une question qui ne semble pas sur le point d'être résolue. Il faudrait pour cela qu'un document positif vînt faire la lumière. Or, jusqu'ici rien de très clair n'a encore obligé les mensuralistes à abandonner leur opinion, ni surtout leurs adversaires à sacrifier leurs vues basées sur des textes sinon tout à fait probants, du moins très favorables à leur thèse.

Je ne me propose pas de faire ici le procès du χρόνος occidental. Les textes apportés par M. P. Aubry dans les *Etudes* du 5 janvier 1906 sont suffisamment nets. Mais comme l'Orient sur ce point est intimement uni à l'Occident, et que l'un des arguments des mensuralistes modernes est tiré de la musique byzantine, il est bon de voir s'il n'existe pas dans les traités de la période médiévale quelques textes capables de faire pencher la balance du côté de la *non antiquité* du χρόνος.

Actuellement, en effet, la musique grecque, comme d'ailleurs en général les autres musiques ecclésiastiques de l'Orient, possède le χρόνος, le temps régulier. On trouve dans les traités modernes, depuis celui du réformateur Chrysanthe, de longs développements sur cette mesure et sur ses divisions : c'est logique. Il faut cependant se garder de croire qu'elle est d'un emploi universel. Les chants d'église con-

tiennent des morceaux mesurés, mais non moins nombreux sont les chants à allure libre. Ces derniers ne sont pas notés, je le sais, mais il n'empêche qu'ils existent.

En négligeant ces exceptions, en s'en tenant à la constatation de tout à l'heure que le χρόνος existe aujourd'hui dans toutes les Eglises orientales, peut-on conclure logiquement : donc il y a toujours existé?

On serait *a priori* tenté de répondre affirmativement, surtout si l'on transportait sur le terrain musicologique le principe reçu en matière liturgique, à savoir que lorsqu'un usage, dont l'origine apostolique ou immédiatement post-apostolique n'est pas démontrée directement par les textes, se retrouve dans toutes les communautés chrétiennes, on lui donne la même autorité qu'aux usages remontant aux apôtres.

Mais, à mon humble avis, ce principe est inapplicable en musique pour ce qui concerne l'Orient. Toutes les Eglises orientales sont en parfait accord pour le χρόνος, c'est fort bien, mais il ne faut pas oublier que depuis plusieurs siècles ces Eglises font partie de l'empire ottoman. Je ne crois pas me tromper en disant que la musique turque a singulièrement déteint sur la musique grecque, comme aussi sur les musiques arménienne, copte, maronite, etc. Il suffit, pour s'en convaincre, de vivre quelque temps au milieu des populations de rite oriental. La mesure régulière dans le chant ecclésiastique ne serait-elle pas due à une influence turque?

Ce qu'il y a de certain, c'est que, avant la réforme des débuts du XIXe siècle, théoriquement il n'est point question de χρόνος dans la musique grecque. Je dis théoriquement, car il me semble difficile d'admettre que, pratiquement, cette mesure n'ait pas été observée, sinon d'une façon tout à fait générale, du moins en nombre de cas particuliers, suffisamment pour que les réformateurs aient pu sans contestation établir en théorie ce qu'une pratique déjà longue semblait justifier.

Là n'est pas précisément la question. Si aucun traité de la période médiévale ne nous était parvenu, nous perdrions notre temps à discuter, nous serions bien obligés de nous en tenir aux hypothèses. Mais nous possédons plusieurs traités du XVe siècle, très détaillés, dont quelques-uns copient manifestement des traités plus anciens. L'un d'entre eux revendique même, ni plus ni moins, pour auteur, saint Jean Damascène. Je ne crois pas l'attribution fondée, mais je lui assignerais volontiers le XIIIe siècle comme date de naissance. Des circonstances bien indépendantes de ma volonté m'ont empêché de poursuivre la publication de ces traités dans l'*Orient chrétien* (1), mais j'espère la compléter bientôt ailleurs.

Pour aujourd'hui, parcourons le traité fameux du hiéromoine Gabriel (1440), contenu, entre autres, dans le cod. 332 de la bibliothèque du Saint-Sépulcre à Jérusalem, fonds de Saint-Sabbas. Cherchons-y d'abord un chapitre sur la mesure. C'est en vain. Or, partout où cette mesure existe, elle devient chose trop importante pour être passée sous silence. Il y a donc déjà dans cette donnée négative une prévention contre l'existence du χρόνος.

Par contre, ce seul traité nous offre sept ou huit passages qui seront loin, j'en suis sûr, de fortifier nos mensuralistes modernes dans leur opinion. Comme évidemment ils ne cherchent que la lumière, ils me sauront finalement gré d'avoir versé ces documents au débat. Les textes en question, je le répète, ne sont pas absolument décisifs, ils pourront être cependant de quelque utilité.

*
* *

Dans le chapitre intitulé : *Des signes phonétiques*, nous lisons :

L'ἀπόστροφος a une voix et les deux σύνδεσμοι une aussi. Cela pour que vous doubliez le temps d'un seul l'ἀπόστροφος et que votre voix

(1) T. IX, p. 299-309. — Le P. J. Thibaut avait déjà commencé la publication de ces traités d'après le cod. 811 du metochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, même revue, t. VI, p. 593-609.

se repose avec plus de lenteur sur les deux que sur un seul (1).

A première vue, ce passage semblerait en faveur du χρόνος. Mais gardons-nous des pétitions de principe. Il s'agit, en effet, de savoir quelle est la valeur de ce *temps* du premier ἀπόστροφος. Si nous trouvions quelque part dans les traités anciens ce qu'on trouve aujourd'hui dans les traités modernes, que toute note a par elle-même la valeur d'un temps, c'est-à-dire une demi-seconde, la question serait tranchée, et, en voulant combattre un adversaire, je lui aurais simplement fourni des armes. Mais nous ne trouvons rien de tel. Les σύνδεσμοι se rencontrent rarement dans le courant d'un morceau, mais, par contre, presque toujours à la fin des phrases. Ils devenaient donc simplement le signe d'une plus grande lenteur, comme le remarque Gabriel : ποιήσης πλείονα ἀργίαν ἐν τοῖς δυσὶν ἢ ἐν τῷ ἑνί.

Plus loin, sous ce titre : *Qu'il existe avec raison plusieurs signes ayant une seule voix* (2), Gabriel dit :

Il y a six signes ayant une voix ; ce sont l'ὀλίγον, l'ὀξεῖα, la πεταστή, le κούφισμα, le πελαστὸν et les deux κεντήματα (3)..... Quoi donc? Ces signes, dira-t-on qu'ils soient inutiles? Nullement. Mais de même qu'en grammaire l'ω et l'ο ont la même prononciation et diffèrent cependant en ce que l'un est bref et l'autre long (4)...., ainsi en est-il des signes n'ayant qu'une seule voix.

Gabriel entre ensuite dans quelques détails qui ne sont que le développement de ce qui précède.

Remarquons que les signes dont il parle ne diffèrent pas par l'intensité, par un volume de voix plus ou moins considérable déployé sur chacun d'eux — ceci a toujours été laissé au goût des exécutants (1), — mais bien κατὰ τὸ μακρὸν καὶ τὸ βραχύ. Comment dès lors concilier leur exécution avec le χρόνος?.....

Troisième texte tiré du chapitre : *Des signes appelés aphones et grands :*

Ces signes sont comme un guide et un conducteur pour dire (chanter) de telle ou telle façon, pour se servir des voix ou lentement ou rapidement, avec intensité ou doucement..... Plaçons en effet un ὀλίγον, puis une ὀξεῖαν, ensuite trois ἀποστρόφους. Nous chantons les deux voix de l'ὀλίγον et de l'ὀξεῖα, puis les trois voix descendantes des ἀποστρόφους. Mais nous ne savons pas comment il faut les chanter, lentement ou rapidement, si l'ἀργὸν ou le γοργὸν ne sont placés au-dessus.

Il paraît clair qu'on n'eût pas été embarrassé sur la manière d'exécuter ces signes, si le χρόνος avait existé, chacun, dans l'hypothèse, ayant par lui-même un temps régulier.....

Quatrième passage, au chapitre : *De l'étymologie des signes :*

La διπλῆ ne sert à rien autre qu'à montrer au chantre qu'il doit doubler le temps du signe avec lequel elle se trouve, c'est-à-dire qu'elle indique une plus grande lenteur. Le κράτημα a la même vertu, il est aussi placé pour marquer la lenteur.

Ici, même remarque que pour le premier texte. De plus, n'est-il pas intéressant de constater comment l'auteur revient toujours sur le mot *lenteur*, ἀργία? Dans l'hypothèse de l'existence du χρόνος, cette explication supplémentaire était parfaitement superflue. Notons, en effet, que ce retard n'est pas du tout l'équivalent d'un rallentendo ordinaire, ce qui ne contredirait pas le χρόνος, mais bien un retard sur une note donnée.

Gabriel dit encore au même chapitre :

Le nom même du γοργὸν et de l'ἀργὸν indique clairement ce qu'ils signifient. Le σταυρός, lui aussi,.... s'emploie pour marquer la lenteur..... Les deux παρακαλέσματα diffèrent seulement

(1) L'ἀπόστροφος est un signe indiquant que la voix descend d'un degré ; les σύνδεσμοι ont disparu de la musique actuelle.

(2) Par signes *ayant une seule voix*, il faut entendre ceux qui indiquent que la voix s'élève d'un degré.

(3) L'ὀξεῖα, le κούφισμα et le πελαστὸν ont disparu de la psaltique actuelle.

(4) On sait que les Grecs modernes prononçent ω et ο de la même manière, tout en leur gardant leur nom ancien.

(1) On trouve cependant quelques signes indiquant l'intensité.

en ce que le παρακέλευσμα proprement dit est plus lent et l'ἕτερον plus rapide..... L'ἀργοσύνθετον indique la lenteur; il a pour opposé le γοργοσύνθετον, qui indique la rapidité.

Tous ces textes, à mon avis, se corroborent; tous parlent de retard, de lenteur, ou au contraire de rapidité, sans plus de précision. Il y aurait à faire ici des rapprochements très intéressants avec le plain-chant. Je n'en ai pas le loisir. Je me contenterai d'observer que si le χρόνος eût existé au moment où écrivait Gabriel, l'auteur ne serait certainement pas resté dans ce vague d'expressions, qui me semble infirmer sérieusement ce que j'appellerai l'argument oriental des mensuralistes.

Aussi bien, qu'on ouvre n'importe quel manuscrit antérieur au XIX[e] siècle. Nulle part on n'y trouvera le signe usité depuis cette époque : l'initiale du mot χρόνος surmonté du γοργὸν ou de l'ἀργόν, simple ou redoublé, ce qui signifie temps selon la mesure ordinaire, ou temps plus lent, temps rapide ou temps très lent. Ce manque complet d'indications pour la mesure me paraît encore un confirmatur qui a sa valeur.....

Un dernier passage du traité de Gabriel à propos de la χειρονομία :

Les psaltes chanteront mieux en remuant la main. Autrement, si la chironomie n'existait pas, il se produirait un mélange de voix, (παμφωνία), non une symphonie. Car nous ne chantons pas les uns une voix, les autres une autre, mais tous nous chantons les mêmes. Il arriverait donc que celui-ci serait en avant, celui-là en retard; celui-ci chanterait en dedans, celui-là en dehors, s'il n'y avait un guide pour nous faire exécuter tous avec ensemble : ce guide, c'est la chironomie. Tous alors, le regard fixé sur la main du δομέστικος, nous pouvons chanter d'accord. Telle est la grande utilité de la chironomie.

Est-il besoin de commenter ce texte pour montrer qu'il renferme encore, sinon une preuve, du moins une présomption contre le χρόνος?

De nos jours, en effet, le δομέστικος a disparu (1). Plus n'en est besoin, le chant étant parfaitement mesuré. Mais on comprend fort bien la dernière remarque de Gabriel, si l'on admet que le chant était libre à son époque. En effet, ces *retards* signalés dans les textes précédents ne pouvaient être laissés à l'interprétation d'un chacun; autrement on aurait vu τὸν μὲν προλαμβάνειν, τὸν δὲ ἕπεσθαι.

Je comparerais encore volontiers cette fonction du δομέστικος à celle du maître de chapelle dans les exécutions de plain-chant.....

Les autres traités que j'ai entre les mains contiennent, eux aussi, nombre de passages amenant aux mêmes conclusions. Pas un seul en faveur du χρόνος. On en jugera d'ailleurs bientôt, car, ainsi que je l'ai dit plus haut, je me propose de publier le texte intégral de ces traités.

J.-B. REBOURS,
des Pères Blancs.

Jérusalem.

(1) Là où il se maintient, comme dans les églises importantes des grandes villes ou des monastères, il sert seulement d'aide au chef du second chœur, mais n'a plus la *chironomie* pour fonction spéciale.

COSMAS L'ÉTOLIEN

Une des figures les plus curieuses, les plus intéressantes et, je dois ajouter, les plus sympathiques parmi les néomartyrs de l'Eglise grecque (1), est à coup sûr celle de Cosmas l'Etolien. Voilà peu de jours, le saint synode de Constantinople décidait de procéder à la canonisation solennelle de ce personnage et d'étendre le culte dont il jouissait déjà en plusieurs régions. Le moment paraît donc bien choisi pour présenter à nos lecteurs une esquisse de sa très originale physionomie.

Les sources principales utilisées dans mon travail, sans compter quelques lignes de Dapontès (2), quelques autres et un petit poème de Serge Macraios (3), sont une notice due à Nicodème l'Hagiorite (4) et surtout le synaxaire que Sappheiros Christodoulidès (5) a inséré dans son office de Cosmas. La notice de S. Raphtanès (6) ajoute peu de chose à ce synaxaire. J'ai trouvé aussi d'utiles renseignements dans P. Arabantinos (7), C. Sathas (8), T. Evangelidès (9) et quelques autres auteurs qui seront indiqués en note.

∴

Notre héros, né au village d'Apokouro (10), près de Naupacte (Lépante), en Etolie, d'où son surnom, fut appelé Constant au baptême. Dès l'âge de huit ans, ses parents l'envoyèrent à Sigditsa de Parnasside où il étudia dix années auprès de Gérasime Lytsikas, à la fois prêtre et instituteur (1). Il resta ensuite deux années dans sa famille, puis aida le diacre Ananie Derbisanos, lui aussi élève de Gérasime, à tenir l'école de Lobotina (2). Nous le retrouvons plus tard au Mont Athos où il s'est rendu avec plusieurs compatriotes, attirés comme lui par la renommée de l'école fondée au monastère de Vatopédi par le patriarche Cyrille V, sous la direction d'Eugène Boulgaris. Constant suivit les cours de grammaire de Panayote Palamas (3) et les leçons philosophiques de Nicolas Zertzoulès (4).

Quelle date assigner à ces divers faits? A en croire S. Christodoulidès, Cosmas serait né en 1714. Comme l'école athonienne s'ouvrit seulement en 1753, il serait resté près de vingt ans instituteur et touchait la quarantaine lorsqu'il se remit sur les bancs (5).

Dès 1758, l'école, un moment si florissante, n'existait plus. Constant se retira au couvent de Philothée où il prit, avec l'habit religieux, le nom de Cosmas. Il ne tarda pas à être ordonné prêtre et reçut la charge d'*ephemerios*. Mais bientôt la vie monotone de l'Athos lui parut insupportable; il brûlait déjà de répandre parmi

---

(1) Sur les néomartyrs, voir le début de mon article *Un prétendu néomartyr grec*, dans *Echos d'Orient*, t. VIII, 1905, p. 350.

(2) C. Dapontès, Ἱστορικὸς κατάλογος, dans C. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. III, p. 123.

(3) S. Macraios, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, dans C. Sathas, *ibid.*, p. 276-278.

(4) Nicodème, Νέον μαρτυρολόγιον. Venise. 1799; Athènes. 1856, au 4 août.

(5) S. Christodoulidès, Ἀκολουθία καὶ βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κοσμᾶ τοῦ ἱερομάρτυρος καὶ ἰσαποστόλου. Venise, 1814, p. 16-34.

(6) Réédition de Nicodème, Συναξαριστής. Zante, 1868, t. III, p. 269-276. La notice est réimprimée dans C. Doukakès, Μέγας συναξαριστής, août, p. 55-63.

(7) P. Arabantinos, Χρονολογία τῆς Ἠπείρου, t. Ier, p. 267.

(8) C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, p. 487-493.

(9) T. E. Evangélidès, Κοσμᾶς Αἰτωλὸς ὁ ἰσαπόστολος, Athènes, 1897, 38 p.

(10) T. E. Evangélidès, *op. cit.*, p. 7. Les biographies antérieures font naître Cosmas au village de Megalodendri, que S. Christodoulidès, *op. cit.*, p. 16, appelle *Megadendron*, S. Raphtanès, *op. cit.*, p. 271, *Megadendri* et *Monodendri*. L'ethnique Μεσολογγίτης, appliqué à Cosmas par C. Dapontès, *op. et loc. cit.*, est par trop imprécis.

(1) Sur Gérasime, voir C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, p. 612.

(2) C. Sathas, *op. cit.*, p. 487.

(3) Sur Panayote, voir C. Sathas, *op. cit.*, p. 573.

(4) Sur Nicolas, voir C. Sathas, *op. cit.*, p. 499.

(5) D'après S. Raphtanès, *op. cit.*, p. 271, Cosmas serait allé à l'Athos à l'âge de vingt ans seulement et y aurait suivi les cours d'Eugène Boulgaris. Dans un sermon prononcé à Céphalonie en 1797, Cosmas dit qu'il a quitté sa patrie quarante ou cinquante ans auparavant. T. E. Evangélidès, *op. cit.*, p. 7, note.

ses frères moins fortunés la science qu'il avait pu acquérir, et, si l'humilité le fit hésiter un instant, il vit ses doutes s'éclaircir en lisant dans l'Ecriture Sainte consultée au hasard ces paroles: *Que nul ne cherche son propre avantage, mais chacun le bien des autres* (1). Les plus sages et les plus prudents parmi les moines ayant approuvé son projet, il partit pour Constantinople.

Son frère Chrysanthe, professeur à l'école du Phanar, lui donna quelques leçons de rhétorique. Il obtint des lettres de recommandation du patriarche Séraphim II (1760) et inaugura sa double mission d'apôtre de l'orthodoxie et de l'instruction publique par des prédications dans la capitale et aux environs (2).

De Constantinople, Cosmas se rendit à Naupacte. Cette ville, Vrakhori, Mesolonghi, une foule d'autres localités de la région entendirent tour à tour sa parole. Il est bien regrettable que la pénurie des documents nous empêche de le suivre dans le détail de ses courses. Nous savons seulement qu'il prêchait à Galaxidi le 13 octobre 1771 : le texte de ce sermon est venu jusqu'à nous (3).

Cette première période de prédications dura quelque quatorze ans. Cosmas revint à Constantinople où il reçut une nouvelle approbation du patriarche d'alors, Sophrone II: celui-ci ayant été élu en 1774, c'est presque sûrement cette année-là que Cosmas eut affaire à lui, car il eut ensuite le temps de visiter la plupart des îles de l'Archipel, et, en 1775, il rentrait au Mont Athos. Ce n'était pas pour y prendre un repos bien mérité : il prêcha dans tous les monastères et les skites, en commençant par Xéropotamos où il avait débarqué et où Dapontès eut l'honneur de le recevoir dans sa cellule. Le couvent d'Esphigmenos a, lui aussi, conservé le souvenir de son passage : en le voyant ruiné, désert, abandonné à la garde de deux moines, Cosmas en prédit le prochain relèvement (1).

A son départ de la sainte montagne qu'il ne devait plus revoir, l'infatigable missionnaire parcourut presque toute la Macédoine, s'avança jusqu'en Epire, de Chimara descendit en Etolie et en Acarnanie, alla par Naupacte en Doride, en Parnasside et en Eurytanie, puis revint en Epire où il prêcha entre autres à Arta et à Prévéza. Cette région du continent évangélisée, il s'embarqua pour Leucade ou Sainte-Maure, et de là pour Céphalonie où il fit un séjour prolongé et où ses prédications obtinrent le plus vif succès.

On lui attribue dès lors plusieurs miracles. Un pauvre tailleur à la main desséchée, un paralytique, un sourd, furent guéris pour avoir assisté à ses sermons. A Kourouni, un puits où il n'avait trouvé pour étancher sa soif qu'un peu de boue liquide se remplit désormais régulièrement d'une eau abondante. A Argostoli, une source jaillit soudain au pied de la croix érigée par lui : source et puits ont continué à guérir les malades (2).

Cependant le zèle de Cosmas à dénoncer les abus des puissants du lieu lui attira aussi des inimitiés. Quelques-uns demandèrent son expulsion au provéditeur vénitien, mais celui-ci n'osa pas l'accorder à cause de l'immense popularité dont jouissait le moine (3).

Invité par les habitants de Zante, Cosmas se rendit aussi dans leur île, accompagné de plus de dix bateaux pleins d'enthousiastes admirateurs qui ne voulaient pas le quitter. Il y resta peu de temps et sans grands résultats. Après une nouvelle station à Céphalonie, il gagna Corfou. De nouvelles difficultés surgirent,

(1) *I Cor.*, x, 24.
(2) Voir dans T. E. Evangélidès, *op. cit.*, p. 9, note, une notice sur Chrysanthe. D'après cet auteur, Cosmas serait venu du mont Athos à Constantinople en 1769, *ibid.*, p. 9, et aurait commencé à prêcher seulement en 1771, avec des lettres de recommandation du patriarche Samuel, *ibid.*, p. 11.
(3) C. Sathas, *op. cit.*, p. 488.

(1) C. Dapontès, *op. cit.*, p. 124.
(2) Bien entendu, je ne me porte nullement garant de la véracité des faits racontés par S. Christodoulidès.
(3) C. Sathas, *op. cit.*, p. 489.

l'affluence des auditeurs ayant éveillé la susceptibilité ombrageuse des Vénitiens. Cosmas passa alors sur le continent et par le petit port d'Ayi Saranta (Quarante-Saints) pénétra en Albanie.

∴

C'est sur cette dernière période de sa vie que nous sommes le mieux renseignés. D'après une note manuscrite trouvée sur un volume de Castro par Anthime Alexoudès, métropolite de Bérat (1), Cosmas prêcha dans cette ville du 22 au 25 août 1777 : sur ses exhortations, les femmes renoncèrent à leurs bijoux et à leurs robes de soie.

En outre, cinq lettres du missionnaire ont été publiées, toutes les cinq de l'année 1779, qu'il ne devait pas finir sur cette terre.

La première, datée du mois de janvier, est adressée aux habitants du village de Zalongo, près de Paramythia (2). Il rappelle comment il a fondé une école pour leurs enfants et comment il a constitué un comité chargé de veiller à son fonctionnement; il les exhorte avec chaleur à faire tous les sacrifices pour en assurer désormais l'entretien.

La deuxième lettre, du 2 mars de la même année, est de Cosmas à son frère Chrysanthe, alors professeur à Naxos (3). Voici la traduction des passages les plus intéressants : « Ce que je fais et ce qui m'arrive paraît incroyable à beaucoup, et moi-même ne peux le comprendre : je n'en parle que pour que tu glorifies le Seigneur et que tu te réjouisses de voir les frères (c'est-à-dire les chrétiens auxquels il prêche) faire suffisamment pénitence. J'ai parcouru jusqu'à trente diocèses, j'ai fondé dix écoles de grec ancien et deux cents écoles primaires (dans le grec du temps, *écoles communes*). A présent, je suis du côté de Paramythia et de Margarité. J'espère jouir avant peu de ta présence. J'ai passé au pays; tous nos parents et amis te saluent..... Dix mille chrétiens m'aiment et un me hait. Mille Turcs m'aiment et un pas précisément. Mille Juifs veulent ma mort et un non »

Les trois autres lettres, écrites aux habitants de Prévéza au mois d'avril, aux habitants de Mouzina au mois de juillet et aux habitants de Senitza le 28 juillet, ne sont qu'une répétition mot pour mot de celle que Cosmas écrivait quelques mois auparavant aux villageois de Zalongo; les noms propres seuls sont changés (1).

On s'imagine aisément quelle énorme influence dut exercer l'infatigable apôtre sur ces rudes populations de l'Albanie et de l'Epire. Souvent l'affluence était telle auprès de lui que la prédication avait lieu en plein air. Dans ce cas, il faisait dresser une grande croix au pied de laquelle on plaçait, pour lui servir de chaire, un fauteuil recouvert de velours, dont Kourt Pacha, gouverneur de Ianina (2), lui avait fait cadeau pour cet usage.

Cosmas prêchait avec la plus grande simplicité et une calme douceur. Il traitait surtout, semble-t-il, de sujets de morale populaire : le pardon des injures, la fuite du luxe, le repos dominical, l'assistance aux offices, et autres semblables.

Avant de se rendre dans une localité, il faisait avertir les habitants de se préparer par la confession, le jeûne et une agrypnie (3). A son arrivée, il distribuait gratis des cierges à tout le monde; il tenait tellement à une brillante illumination de l'église qu'il transportait partout avec lui deux brûloirs en bois pouvant

(1) Elle a été publiée par ce prélat dans Δελτίον τῆς ἱστορ. καὶ ἐθνολογ. ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος, t. Ier, p. 369.

(2) D. A. PANAGIOTIDÈS, dans Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, t. XIX, p. 451.

(3) C. SATHAS, *op. cit.*, p. 492.

(1) C. SATHAS, *ibid.*; T. E. EVANGÉLIDES, *op. cit.*, p. 29-13.

(2) Sur ce personnage, voir P. ARABANTINOS, Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου, t. Ier, p. 248 seq. Son véritable nom était Ahmed; il reçut le surnom de Kourt, *Loup*, à la suite d'une bataille où il s'était distingué.

(3) L'usage de l'agrypnie ou pannychis, c'est-à-dire de la nuit entière passée en prière à l'église, bien que rare en dehors des monastères, est loin d'avoir disparu dans les provinces.

recevoir cent cierges chacun. Quarante ou cinquante prêtres, qui le suivaient habituellement dans ses courses, donnaient l'*euchelaion* à la foule (1), enfin venait le sermon.

Il n'oubliait pas les besoins du corps. Dès la veille au soir, il faisait préparer une grande quantité de pains et de nombreux chaudrons de blé bouilli: ces provisions étaient installées sur les chemins que devait suivre le peuple; chacun en recevait sa part en priant pour les bienfaiteurs qui leur procuraient cette provende.

C'est, en effet, à l'aide d'aumônes recueillies chez les riches que le moine pouvait subvenir à ses générosités. On raconte qu'il distribua aux églises plus de quatre mille fonts baptismaux en cuivre, ayant coûté dix piastres chacun; aux fidèles qui savaient lire ou qui promettaient d'apprendre, quantité de livres de piété et d'instruction religieuse; aux autres, des chapelets (2) et des croix, ces derniers objets au nombre de cinq cent mille. Bien plus, il fournissait des peignes aux hommes qui lui promettaient de laisser croître leur barbe et de vivre désormais en bons chrétiens; des voiles aux femmes pour se couvrir modestement la tête : de ces voiles, il en donna quarante mille à ses auditrices!....

Bien entendu, les faits réputés miraculeux viennent appuyer la parole de Cosmas. Des musulmans de Filiatès le voient, pendant son sommeil, enveloppé d'une lumière qui semble descendre du ciel. Les croix qu'il a plantées tiennent de lui une vertu salutaire. A Lakourisi, un musulman a l'audace d'en abattre une pour s'en fabriquer un bois de lit: il est saisi d'un mal étrange dont il ne guérit qu'après être allé, sur le conseil de deux coreligionnaires, la replacer de ses mains avec respect et avoir imploré la pitié du missionnaire.

Dieu protège son serviteur. Un musulman qui le poursuit pour lui faire un mauvais parti se casse le bras en tombant de cheval, et, rentré chez lui, trouve son fils mort.

Les musulmans, d'ailleurs, tout comme les chrétiens, recourent au pouvoir du thaumaturge: un officier est débarrassé en quatre jours d'une cruelle maladie en buvant de l'eau bénite par Cosmas, après avoir promis de ne plus boire d'eau de vie et de distribuer aux pauvres le dixième de ses biens.

Voici un prodige plus étrange. Une femme gardait dévotement dans un vase de verre l'eau où Cosmas s'était lavé le visage. Bientôt elle vit pousser une plante, ornée seulement de deux feuilles, qui grandit jusqu'à remplir le vase, où, dépourvue de racines, elle flottait sur l'eau. Le phénomène dura toute une année et l'eau servit à opérer maintes cures.....

Signalons enfin les châtiments qui frappaient souvent le pécheur réfractaire à la voix divine: tel perdait subitement un bœuf, un mulet, voire un enfant; tel était saisi par le démon. Deux marchands, l'un de Parga, l'autre de Khalkiadès, près d'Arta, ayant, malgré les avis reçus, continué à vendre le dimanche, virent leur main se dessécher et ne guérirent qu'après avoir obtenu le pardon du Saint. Une femme de Xiroméno avait pétri son pain le dimanche : au sortir du four, elle le trouva rouge comme s'il eût été préparé avec du sang et il fallut l'intervention de Cosmas pour le ramener à l'état normal. Une femme riche de Koritza aimait à orner la tête de son fils de pièces de monnaie et d'autres objets précieux. Ennemi du luxe, Cosmas l'exhortait à distribuer ce trésor aux pauvres, si elle voulait conserver son enfant. Comme elle n'obéissait

(1) Dans l'église grecque orthodoxe, le sacrement de l'*euchelaion*, c'est-à-dire de l'Extrême-Onction, n'est donné habituellement qu'aux bien portants, lors des communions générales qui accompagnent les grandes fêtes. Voir G. Jacquemier, *L'Extrême-Onction chez les Grecs*, dans *Echos d'Orient*, t. II, p. 193.

(2) Le *κομπολόγι* ou *κομποσχοίνι*, de cent grains, sert surtout aux moines pour compter leurs prostrations. Les musulmans ont aussi un *tesbi* de 99 grains pour l'énumération des attributs d'Allah. Il ne faut pas confondre ces objets de dévotion avec les chapelets, au nombre de grains quelconque, que musulmans ou chrétiens aiment à rouler entre leurs doigts en guise de passe-temps.

pas, il l'avertit un jour qu'elle le perdrait avant peu : de fait, l'enfant mourut le lendemain.....

∴

Cependant, la mort allait mettre un terme à cette activité si extraordinaire chez un moine grec moderne. Des Juifs de Ianina dénoncèrent Cosmas à Kourt Pacha comme soulevant le peuple et comme poussant les chrétiens à émigrer en Russie. Ils ne réussirent pas tout d'abord. Cosmas, qui, nous l'avons vu, avait l'estime du pacha, n'eut pas grand'peine à se justifier; il en coûta seulement une somme d'argent à ses amis.

Avec une sage prudence, jusque-là le prédicateur n'avait jamais attaqué les Juifs dans ses discours. Il n'avait plus aucun motif de les ménager. Il revint donc à Ianina et les dénonça publiquement comme des ennemis toujours prêts à nuire aux chrétiens (1), exhorta ses coreligionnaires à ne plus leur acheter les longs glands de leur coiffure et autres objets semblables qui étaient la spécialité des marchands juifs; obtint d'eux le transfert au samedi du marché qui avait auparavant lieu le dimanche. C'en était trop. Les Juifs, cette fois, payèrent largement Kourt Pacha pour qu'il les débarrassât de leur redoutable adversaire. Le gouverneur, d'accord avec son *hodja* ou secrétaire, son conseiller habituel, y consentit.

Cosmas prêchait alors au village de Kolikontasi (2). Selon sa coutume, il avait sollicité l'autorisation du métropolite de Bérat, et, par exprès, celle du *hodja* qui se trouvait à cette époque dans un village voisin. Pour plus de sûreté et malgré les remontrances des chrétiens, il voulut rendre lui-même visite au secrétaire, ce qu'il fit, accompagné de quatre moines et d'un prêtre comme interprète. Le *hodja* prétendit avoir reçu l'ordre de Kourt Pacha de lui envoyer Cosmas et le fit aussitôt garder à vue dans sa cour. Cosmas comprit le sort qui l'attendait. Il remercia Dieu de l'avoir jugé digne du martyre, et, se tournant vers les moines qui étaient avec lui, prononça ce verset du psaume : *Nous avons traversé le feu et l'eau, et tu nous as conduit au repos* (1). La nuit se passa en prières. Au point du jour, sept Turcs le firent monter à cheval sous prétexte de le conduire à Bérat auprès de Kourt. Mais à deux heures de là, au lieu dit Mouzakia, ils s'arrêtèrent sur les bords de la rivière et lui montrèrent l'ordre d'exécution signé par le pacha.

Plein d'allégresse, Cosmas s'agenouilla pour adresser au ciel de nouvelles actions de grâces, puis, se redressant, il bénit le monde par un signe de croix vers les quatre points cardinaux. Les bourreaux l'adossèrent à un arbre et voulurent lui lier les mains; il s'y refusa et les tint croisées sur la poitrine. Ils lui passèrent alors une corde au cou et l'étranglèrent. C'était le 24 août 1779; la victime était âgée de soixante-cinq ans.

D'après P. Arabantinos (2), qui déclare tenir ces détails d'Ali Bey, petit-fils de de Kourt Pacha, celui-ci ne serait pas responsable de la mort du moine. Un percepteur d'impôts se serait plaint que les contributions rentraient difficilement, parce que les paysans négligeaient leurs travaux pour courir entendre Cosmas; le pacha lui aurait ordonné de prendre des mesures pour faire cesser cet état de choses, et le percepteur se serait cru autorisé à mettre à mort le missionnaire. Après l'événement, Kourt, irrité contre le percepteur trop zélé, l'aurait mandé à Bérat et condamné au dernier supplice, dont l'auraient seu-

(1) D. L. Panagiotidès, *op. et loc. cit.*, nous apprend que G. A. Paramythiotes a édité à Corfou, en 1863, un sermon prêché par Cosmas à Ianina en 1779; je n'ai pas pu consulter ce document. Il existe d'autres œuvres inédites de Cosmas au monastère de Prousos, au mont Athos et chez des particuliers. Cf. T. E. Evangélidès, *op. cit.* p. 22-24.

(2) C'est la forme donnée par S. Christodoulidès (*Kolikondasi* dans la note manuscrite de Castro dont il a été question plus haut); mais P. Arabantinos appelle ce village *Kalkoutasi*, et la carte de F. Bianconi, *Kolkondetzi*.

(1) Ps. LXV, 12.

(2) P. Arabantinos, *op. cit.*, p. 268, note.

lement sauvé les prières de quelques musulmans.

Quoi qu'il en soit, une fois leur besogne accomplie, les bourreaux dépouillèrent le cadavre de ses vêtements, lui attachèrent une pierre au cou et le jetèrent dans la rivière voisine. Les recherches faites par les chrétiens pour le retrouver n'aboutirent tout d'abord pas. Au bout de trois jours seulement, le prêtre Marc, desservant du village de Kolikontasi, qui explorait en barque la rivière, aperçut le corps qui flottait au-dessus de l'eau comme s'il eût été vivant. Il s'approcha, le baisa avec respect, tandis que le sang coulait abondamment de la bouche, le revêtit de son manteau et le rapporta au village de Kolikontasi, où il l'ensevelit dans le narthex de l'église de la Présentation, en présence de Joasaph, métropolite de Bérat.

Les funérailles terminées, arrivèrent les moines qui avaient accompagné Cosmas auprès du hodja et que celui-ci venait de relâcher sur l'ordre de Kourt Pacha. Ils voulurent contempler une dernière fois les traits de leur vénéré père. On rouvrit donc le tombeau : le défunt semblait dormir d'un tranquille sommeil et ses restes émettaient un suave parfum.

Ses disciples prirent quelques reliques. Deux d'entre eux étant allés à Naxos raconter à Chrysanthe la fin héroïque de son frère, avaient en leur possession quelques poils de la barbe du martyr, lesquels opérèrent mainte guérison, en particulier celle d'une femme de Neokhori.

D'autres merveilles eurent lieu à Kolikontasi. Ainsi, chaque nuit, les chrétiens virent la croix plantée par Cosmas dans leur village s'éclairer d'une lumière céleste : le jour de la fête de l'Exaltation, le clergé la transfera solennellement à l'église.

Un des bourreaux, qui s'était emparé de l'*epikalymmafkhion* du saint (1), le porta chez le hodja et s'en coiffa par dérision; mais le démon s'empara soudain de lui; il se dépouilla de ses vêtements et se mit à courir çà et là en criant : « J'ai tué le moine! » Kourt Pacha le fit jeter en prison, où il mourut misérablement.

(1) Voile noir qui recouvre le bonnet des moines et de certains dignitaires ecclésiastiques, en retombant sur les épaules.

∴

Parmi les principaux promoteurs du culte rendu à Cosmas, figure le fameux Ali de Tébélen.

On raconte que, dans sa jeunesse, encore simple bey, Ali avait eu avec lui une entrevue, sur la montagne dite de Lekla, à une heure du bourg du même nom. Le moine lui annonça la brillante fortune qui l'attendait et lui donna des conseils, en particulier celui de se réconcilier avec les habitants de Lekla et de Khormovo (1).

Le terrible pacha fut vivement frappé de voir se réaliser fidèlement les prophéties de Cosmas. Vers 1804 (2), Ali, se trouvant à Bérat, manda le métropolite Joasaph, neveu du prélat homonyme dont nous avons parlé, et lui ordonna de procéder à la translation solennelle des restes du martyr. Celle-ci eut lieu bientôt après; une église sous le vocable de tous les saints et un monastère furent érigés en son honneur par souscription publique. Le pacha participa lui-même à la dépense. On a publié récemment deux pièces où il l'affirme et où il invite les chrétiens à venir en aide au monastère : ces curieux documents sont datés de 1813 et 1814 (3).

En outre, Ali fit exécuter par son grand-père, habile orfèvre de Calarryta, un reliquaire d'argent, destiné à contenir le crâne du saint. Quand il l'eut entre ses mains, il le caressa trois fois de sa barbe en signe de respect, et comme quelques musulmans osaient murmurer en constatant cette marque de vénération, le terrible tyran s'écria : « Amenez-moi un

(1) J'ignore la raison de la haine d'Ali pour Lekla. Quant à Khormovo, le chef de ce village avait eu pour esclave la mère d'Ali et lui avait fait subir les derniers outrages. La vengeance fut tardive, mais atroce. Voir POUQUEVILLE, *Histoire de la régénération de la Grèce*, t. I[er], p. 61, et P. ARABANTINOS, *op. cit.*, p. 268, note.

(2) Date donnée par C. SATHAS, *op. cit.*, p. 491.

(3) Dans Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, *l. cit.*, p. 257, et T. E. EVANGÉLIDÈS, *op. cit.*, p. 18-20.

musulman qui vaille ce chrétien et je lui baiserai les pieds » (1).

Nous possédons, de 1814, une lettre de Gabriel, métropolite de Ianina, à son collègue Joasaph de Bérat (2), où il le prie de lui envoyer, sur la demande de ses diocésains, la tête du martyr, pour obtenir, par son intercession, d'être délivrés de la peste qui ravageait alors le pays.

Enfin, c'est en 1814 que parut à Venise, chez Nicolas Glykys, 38 pages in-8°, l'*office de notre saint Père Cosmas, hiéromartyr et égal aux apôtres,* par Sappheiros Christodoulidès. Ce Sappheiros ou Zapheirios était originaire de Grammeno en Epire ; il affirme avoir entendu prêcher Cosmas ; nous savons encore qu'il était professeur à Metzovo vers 1832-1835 (3). L'office n'a qu'une mince valeur littéraire, mais il est très complet, comme c'est l'usage pour les fêtes de saints les plus solennelles. Le synaxaire ou notice historique est en grec vulgaire.

L'œuvre de Christodoulidès, à peine retouchée, a eu trois autres éditions : Céphalonie, 1850; Patras, 1869, 32 pages in-8°; Bucarest, 1860, avec un portrait du néomartyr (1).

Il me sera permis, en terminant, d'exprimer l'espoir que la commission nommée par le Saint-Synode pour étudier la question de la canonisation de Cosmas, se livre à de sérieuses recherches sur la vie et les œuvres de cet illustre bienfaiteur du peuple grec (2).

R. BOUSQUET.

(1) C. SATHAS, *ibid.* Voir S. RAPHTANÈS, *op. cit.*, p. 274, qui a quelques détails différents, en particulier celui-ci, qu'Ali remit le reliquaire à sa femme Basiliké, une Grecque chrétienne.

(2) Dans Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, *ibid.*

(3) M. K. PARANIKAS, Σχεδίασμα περὶ τῆς ἐν τῷ ἑλλην. ἔθνει καταστάσεως τῶν γραμμάτων, p. 70.

(1) Les récentes éditions athéniennes des ménées ont inséré le nom de Cosmas au synaxaire, mais sans office et même sans notice historique.

(2) En Epire surtout, le peuple a religieusement gardé sa mémoire : « Chaque village, dit A. Georgitzès, Ζωγράφειος ἀγών, t. Ier, p. 210, a une histoire sur son compte, et chaque vieillard une anecdote. » La fameuse Ἐθνικὴ ἑταιρεία l'a choisi pour patron.

LES CHOUÉRITES

ET LA BASILIQUE « DELLA NAVICELLA » A ROME

Au mois d'avril 1733, le P. Nicolas Sayegh mandait les PP. Nectarios Mirot et Procopios Tabib dans le but de les envoyer à Rome, ainsi que l'avait résolu le Chapitre des assistants de l'année 1731. Il s'agissait avant tout d'obtenir une résidence dans la Ville Eternelle, afin d'entrer en relations plus directes et plus suivies avec le Saint-Siège et d'en obtenir la fin des persécutions ou tout au moins des tracasseries que ne cessait de créer le patriarche Cyrille VI Thanas à l'Ordre des Chouérites.

Les deux Pères seraient partis immédiatement pour l'Italie s'ils avaient pu obtenir des lettres testimoniales de la part du patriarche ; par malheur, Cyrille Thanas cherchait toutes les occasions de contrecarrer ce dessein. Dès qu'il apprit que les deux religieux étaient réunis à Saïda et n'attendaient qu'un mot de lui pour prendre la mer, il envoya, non un permis d'embarquement, mais un billet de suspense pour le P. Procopios. Le billet tomba entre les mains du P. Sayegh qui, pour éviter un scandale, fut contraint de garder le silence. Du reste, le patriarche venait de lui donner un rendez-vous, où l'on traiterait des griefs qu'il avait contre les Chouérites.

L'entrevue eut lieu au couvent de Deir el-Moukhallès et ne fut pas empreinte d'un grand caractère de cordialité. Le patriarche énuméra au P. Nicolas tous les

motifs qu'il avait d'être peu satisfait de ses religieux. Le P. Théodoros et les religieux de Ras-Baalbeck avaient écrit contre lui au sujet de ses innovations liturgiques et l'avaient dénoncé aux autorités ecclésiastiques. Un prêtre avait répandu le Précieux Sang pendant la Messe; un autre s'était montré si négligent qu'une souris avait pu emporter une parcelle de l'hostie consacrée pendant le Saint Sacrifice; des discordes enfin ne cessaient de régner au sein de la Congrégation.

Et, comme le supérieur mettait tous ses soins à réfuter les plaintes du patriarche, celui-ci répliqua que le seul moyen d'en finir pour les Chouérites était de fusionner avec les religieux de Deir el-Moukhallès. A cette proposition inattendue, le P. Nicolas Sayegh répliqua que l'affaire était difficile, qu'elle exigeait beaucoup de temps, afin que les deux Ordres pussent rédiger un projet d'accord, qu'on discuterait avant de conclure l'union définitive. Le patriarche avait donné trois jours alors que le Chapitre général des Chouérites, sans lequel une affaire de cette importance ne se pouvait traiter, ne tiendrait ses réunions que dans deux ans tout au plus. Bref, la discussion se termina sur la promesse du P. Sayegh que, dans le délai d'un an, il s'efforcerait de s'unir aux Salvatoriens. Sur-le-champ, le patriarche rédigea une sorte de contrat passé entre les deux Congrégations et dont il confia une copie au P. Sayegh et une autre au supérieur de Deir el-Moukhallès.

Le P. Sayegh n'avait cédé aux exigences du patriarche que dans le but de lui arracher des lettres testimoniales; mais tous ses efforts furent vains, Thanas resta inflexible. Heureusement que, dans l'intervalle, les deux religieux désignés pour la mission de Rome s'étaient embarqués pour l'Occident. D'accord avec le P. Fromage, S. I., et avec un Capucin, le P. Vincent, alors ablégat du Saint-Siège en Syrie, le P. Sayegh leur fit parvenir diverses lettres de recommandation, surtout pour 'Azar'Ajjouri, gentilhomme du cardinal Belluga.

Des lettres malveillantes et pleines de calomnies odieuses les avaient précédés à Rome, si bien que le P. Jean Amioni, procureur de Cyrille VI, ne cessait d'importuner la Propagande pour qu'elle renvoyât chez eux les deux religieux chouérites, dès qu'ils auraient mis le pied sur le territoire pontifical. Mais Rome, si indulgente et si longanime, répugnait à une exécution aussi prompte; elle patienta et voulut, avant de prendre une décision, entendre les messagers eux-mêmes. Au cours d'une longue audience que leur accorda le pape Clément XII, toutes les préventions tombèrent.

— D'où êtes-vous? leur demanda affectueusement le Souverain Pontife.

— Nous sommes des religieux Alépins, de la Congrégation de Mar-Hanna, lui répondirent les deux délégues.

— Combien avez-vous de couvents? continua le Pape.

— Cinq couvents, Très Saint Père.

— N'avez-vous pas de schismatiques parmi vous?

— Aucun, Très Saint Père.

— C'est bien, reprit Clément XII. J'accorde à tous ceux qui habitent vos couvents, religieux et laïques, ainsi qu'à leurs parents rapprochés, une indulgence plénière à l'article de la mort. Faites-le savoir à votre Supérieur général.

Et la conversation continua sur ce ton de franche cordialité.

A la sortie de l'audience, après que le Pape avait manifesté aux deux Chouérites une bienveillance pleine d'abandon, il ne pouvait plus être question de les renvoyer dans leur pays. Le P. Amioni lui-même le comprit et cessa pour un instant la campagne d'intrigues qu'il menait contre eux. Le cardinal Petra, préfet de la Propagande; les cardinaux Belluga et Félix Zendari, ainsi que Mgr Joseph Assemani, gardien de la Bibliothèque vaticane, adressèrent au P. Nicolas Sayegh de nombreuses lettres de félicitations. On louait la sagesse des deux délégués, la constance de la Congrégation, qui avait su résister aux entreprises novatrices du patriarche, et

on laissait espérer l'obtention d'une résidence à Rome.

De fait, au mois de septembre 1734, le P. Nicolas Sayegh était informé que le Pape avait accordé aux Chouérites la basilique Sainte-Marie *in Domnica*, vulgairement appelée *della Navicella*, du consentement du titulaire de cette église, le cardinal Coscia. Les religieux en avaient pris officiellement possession le 1er août de la même année, rejoints par un prêtre de Néophytos Nasri, évêque de Saïdnaïa, qui était resté à Rome après la mort de ce saint prélat, 1732.

Malgré les calomnies de toutes sortes que le P. Amioni disséminait çà et là contre les deux religieux chouérites, et bien qu'il eût manqué leur enlever la basilique récemment obtenue, un revirement en leur faveur se produisit peu à peu à la cour romaine. Le 18 janvier 1735, le pape Clément XII nommait le cardinal Vincent Petra protecteur de la Congrégation basilienne de Mar-Hanna. Bientôt après, une Bulle, qui fut envoyée au P. Nicolas Sayegh dans les premiers jours d'avril 1735, déliait les Chouérites de toute peine ecclésiastique portée contre eux et les soumettait directement, eux et leurs œuvres, au cardinal protecteur (1).

*
* *

En 1739, quatre ans après l'acquisition de la basilique *della Navicella*, le P. Moussa, de Damas, qui était alors supérieur de la maison de Rome, composa un règlement en dix-sept articles qui furent soumis à l'examen du cardinal Louis Belluga et revêtus de son approbation le 3 août de la même année. Le cardinal affirmait que les articles susdits « ne renfermaient rien de contraire à la foi orthodoxe, ni aux bonnes mœurs, ni à la discipline ecclésiastique, et qu'ils pouvaient, en conséquence, être confirmés par un Bref apostolique ».

(1) Bref *Sol justitiæ*, dans Raphael de Martinis, *Juris pontificii de propaganda fide pars prima complectens Bullas*, t. II, p. 505.

C'est ce qui ne tarda pas à arriver. Le 14 septembre 1739, paraissait le Bref *Sol justitiæ*, qui apportait l'approbation pontificale.

La donation de l'église *della Navicella* aux religieux chouérites était confirmée et le cardinal Nicolas Coscia en était nommé titulaire. De plus, il était statué que les religieux jouiraient entièrement de l'église et de ses dépendances, à la mort du prêtre italien, François-Clément Ceccarini, le bénéficiaire d'alors.

Il serait fastidieux de reproduire ici les dix-sept articles *in extenso*, tels que les ont conservés les *Annales de Saint-Jean de Choueïr;* mieux vaut assurément s'en tenir à l'analyse qu'en a donnée le R. P. Cyrille Charon et qui fournit une idée bien suffisante de ce document.

Le but que se proposaient les Chouérites en fondant le couvent de Rome était de préparer des missionnaires pour la Syrie. Les religieux devaient donc s'appliquer aux études, être déjà profès, d'une vie exemplaire, d'une santé robuste, prêtres ou sur le point de le devenir. Dans ce dernier cas, ils seraient ordonnés, soit en Syrie, soit par l'évêque grec résidant à Rome. En outre, chaque religieux était tenu, lors de son arrivée à Rome, de présenter au cardinal protecteur les lettres dimissoires de son Supérieur général. Il devait, de plus, après un mois de séjour, faire les exercices spirituels pendant huit ou dix jours, et prêter, entre les mains de l'higoumène, le serment de ne pas quitter le monastère sans une juste cause, et de se rendre, une fois ses études terminées, au poste qui lui serait assigné par la Propagande.

L'âge requis était de vingt-deux ans au moins et de quarante ans au plus; la durée du séjour, fixée à huit ans, à moins d'une permission spéciale du cardinal protecteur. L'higoumène seul était exempt de cette mesure; la durée de sa charge dépendait de la volonté du Supérieur général.

Tous avaient l'obligation d'observer scrupuleusement la règle de saint Basile et les constitutions de leur Ordre, ainsi que le rite grec, au point de vue des offices et des abstinences. A l'higoumène incombait le soin de fournir aux moines tout ce qui leur était nécessaire, en se conformant, autant que possible, pour

ce qui concernait la nourriture et les vêtements, aux usages des monastères de Syrie.

Les études auxquelles s'adonnaient les religieux comprenaient les langues grecque et arabe, la philosophie, la théologie dogmatique et morale. Si quelqu'un se sentait le goût d'apprendre le latin, il y consacrait un an ou deux en sus des huit ans prescrits, et cela du consentement du cardinal protecteur. Les cours étaient publics et avaient lieu cinq jours par semaine, sauf les jours de fête et durant les vacances qui étaient réglées par le cardinal protecteur. Tout devait cependant être disposé de manière à ne pas porter préjudice à l'office du chœur.

Aucun religieux ne pouvait sortir du monastère avant d'avoir assisté aux cours et fait les exercices prescrits; s'il était nécessaire de célébrer la Sainte Messe au dehors, l'higoumène déléguait à cet effet deux hiéromoines chaque semaine. Les étudiants n'étaient pas appliqués à des charges absorbantes comme celles de procureur, cellérier ou autres semblables. Chaque semestre avaient lieu les examens devant l'higoumène et les autres religieux. Une fois par an, le cardinal protecteur, assisté du secrétaire de la Propagande ou de toute autre personne à même d'interroger sur les cours, venait se rendre compte de la manière dont l'enseignement était donné et des résultats obtenus. Tous les dimanches, enfin, se tenait un exercice académique consistant en une catéchèse, un cas de conscience ou une difficulté théologique à résoudre. Le monastère avait aussi la charge d'offrir pendant trois jours l'hospitalité aux pèlerins grecs melchites (1).

Peu de temps après l'octroi du Bref pontifical, mourait à Rome le bénéficiaire de Sainte-Marie *in Domnica*, le P. François-Clément Ceccarini, et les religieux chouérites, ainsi qu'il avait été convenu, rentraient en possession de tous ses biens. Par malheur, ces biens ne suffisaient pas à entretenir une communauté, et comme la Congrégation chouérite, alors à ses débuts, ne vivait que d'aumônes fournies par les gens d'Alep, elle ne put mettre à exécution le règlement du P. Moussa ni envoyer à Rome de nombreux religieux.

(1) C. Charon, *l'Eglise grecque melchite catholique*, dans les *Echos d'Orient*, t. V, 1901-1902, p. 82.

Détermination nécessaire mais regrettable entre toutes, car des religieux formés longuement à la vie de prière et d'apostolat n'auraient pas manqué de réagir sur leurs confrères et de leur apporter ces habitudes de régularité, d'esprit d'études et de sacrifice qui, trop souvent, faisaient alors défaut en Syrie.

∴

Puisque nous venons de parler de la basilique Sainte-Marie *in Domnica*, dite aussi *della Navicella*, par suite d'une barquette qui se trouve sur la place de devant, nous allons consacrer quelques lignes à son histoire. Nous nous aiderons surtout d'une brochure publiée à Rome par Mgr Alexis Kateb, le procureur de la Congrégation chouérite (1), tout en passant sous silence les nombreuses traditions populaires ou légendes qui ne présentent pas de caractères bien nets d'authenticité.

Située sur la colline la plus élevée du mont Cœlius, dans un quartier qui servait de résidence à la milice étrangère, aux *peregrini*, cette basilique ne serait que la demeure d'une dame nommée *Cyriaca*, qui vivait à une époque indéterminée. Au IVe siècle, on l'aurait transformée en église. Quoi qu'il en soit du fait, il est certain que les archéologues chrétiens de Rome, comme Mgr Duchesne et M. Marucchi, la regardent pour une des plus anciennes églises de la Ville Eternelle. Le pape saint Gélase Ier l'aurait visitée en 494 et lui aurait consacré ces vers latins :

Ave, Patris Verbi alumna,
Templi Domini columna;
Salve, portæ cœli clavis,
Et laterna Petri navis.

Ave, mercibus onusta,
Puppis alacris augusta,
Salve, anchora quæ firmas
Mentes hominum infirmas.

(1) *Eglise diaconale cardinalice de Notre-Dame de la Barque, dite Navicella*, par l'archimandrite Alexis Kateb. Cette basilique, qui était restée longtemps sans cardinal protecteur, en a obtenu un enfin dans la personne de S. Em. le cardinal Tripepi.

Détruite en grande partie par les Barbares, la basilique fut restaurée en 817 par le pape Pascal Ier, qui l'enrichit, d'après le *Liber Pontificalis*, des joyaux et des dons les plus précieux. Il la couvrit de mosaïques, de tableaux variés, lui donna des ornements, des vases sacrés en or et en argent, etc., de sorte qu'elle était, au témoignage de Baronius, une des plus riches églises de Rome. Pascal Ier lui-même mentionne la restauration et les richesses que lui devait la basilique dans l'inscription en vers qui court le long de l'abside.

Ista domus pridem fuerat confracta ruinis,
Nunc rutilat jugiter variis decorata metallis
Et decus ecce suum splendet ceu Phœbus in orbe,
Qui post furva fugans tetræ velamina noctis.
Virgo Maria, tibi Paschalis, præsul honestus,
Condidit hanc aulam laetus per sæcla manendam.

Dans la même abside, ce pontife se fit représenter, baisant le pied droit de la Mère de Dieu, assise sur un trône majestueux et tenant sur ses genoux l'Enfant Jésus bénissant, entouré à droite et à gauche de quatre anges de grandeur naturelle. Sur l'arc du chœur, le Christ ressuscité est assis dans la gloire, environné d'anges et d'apôtres. La mosaïque, qui s'était écaillée en grande partie, fut restaurée par la libéralité du pape Clément XI (1700-1721).

Sous la tribune, que soutiennent deux splendides colonnes de porphyre, on aperçoit le siège pontifical en marbre, placé sur trois gradins; en face s'élève l'autel majeur, isolé et très élevé, suivant l'usage antique.

La basilique a trois nefs, avec deux rangées de colonnes uniformes de granit oriental. La frise de la grande nef, en clair-obscur, est généralement attribuée à Jules Romain, mais la mosaïque de l'arc et de l'abside fut exécutée entre 817 et 821 par ordre de Pascal Ier. Comme toutes les églises anciennes, Sainte-Marie *in Domnica* est précédée d'un narthex, où se trouve dessinée en mosaïque une nacelle ballottée par les flots.

Longtemps cette église compta parmi les neuf grandes basiliques de Rome; elle fut même la première diaconie et la résidence de l'archidiacre. La station, fort ancienne, étant tombée en désuétude, fut rétablie au XIe siècle par le pape saint Grégoire VII et, au XIIIe, sous le pontificat d'Honorius III, la basilique devint le siège d'une collégiale.

Il ne reste plus aujourd'hui à cette basilique que le souvenir d'avoir été dans l'histoire la première diaconie. Son premier titre est celui de *Santa Maria in Domnica*, employé communément avec celui *della Navicella*, qui tend à prévaloir depuis le XVIe siècle. Cette appellation vient des restaurations que le futur pape Léon X lui fit subir, lorsqu'il était titulaire de cette diaconie vers l'année 1500. L'abside et la façade furent, tour à tour, réparées et enrichies d'ornements par les soins de ce Médicis, si favorable aux beaux-arts. Raphaël d'Urbin et Michel-Ange ornèrent la nef et les portiques de ses armes et de ses écussons. Un autre titulaire de cette diaconie, le cardinal Ferdinand de Médicis, plus tard grand-duc de Toscane, fit exécuter l'élégant plafond sculpté en relief.

Parmi les motifs qui ornent le plafond, on remarque un tabernacle, où est représenté le Saint-Sacrement placé sur une nacelle; ailleurs, c'est l'arche de Noé avec la colombe qui porte au bec le rameau d'olivier, avec cette devise : *Extra non est salus*. On y voit encore des emblèmes se rapportant à la Très Sainte Vierge, tels que la tour de David, l'arche d'alliance, la rose mystique, le cèdre du Liban, la nef du salut, quatre nacelles qui soutiennent les symboles des quatre évangélistes, etc.

De nos jours, la basilique *della Navicella* est desservie par deux religieux chouérites, dont l'un est procureur des Basiliens Chouérites alépins et l'autre procureur des Basiliens Chouérites indigènes. Cette mesure ne fut prise et mise en vigueur qu'après l'année 1829, qui vit la seconde et définitive scission des deux éléments de la Congrégation chouérite.

PAUL BACEL,
Syrie. *prêtre du rite grec.*

A PROPOS DE NÉOPHYTOS NASRI,

ÉVÊQUE DE SAIDNAÏA

A trois reprises différentes (1), les *Echos d'Orient* ont eu à s'occuper de ce prélat de l'Eglise grecque-melchite catholique, mort à Rome le 24 février 1731, en odeur de sainteté. Tandis que le premier de nos collaborateurs, le P. Boustani, voyait en lui un membre de la Congrégation de Saint-Jean de Chouéir, le second, le P. Bacha, assurait qu'il n'avait jamais appartenu à une Congrégation religieuse, et le troisième, le P. Bacel, maintenait et confirmait les conclusions du P. Boustani.

Ainsi que cela arrive assez souvent pour les questions historiques qui intéressent le monde syrien, la discussion menace de s'éterniser. Nous avons, en effet, reçu une nouvelle rectification du P. Bacha à l'article du P. Bacel. Ne voulant pas prolonger dans notre revue, sans aucun profit pour les lecteurs, un débat d'aussi minime importance, nous le déclarons clos, après avoir résumé les nouveaux arguments du P. Bacha et souligné la faiblesse de quelques-uns d'entre eux.

« 1° La première partie des *Annales de Chouéir*, sur laquelle on s'est appuyé, a été rédigée en 1826 par le P. M. Banna de Saint-Jean ; elle n'a pas, en conséquence, une plus grande autorité que l'histoire inédite de la Congrégation de Saint-Sauveur, écrite par le P. Cyrille Haddad. Elle renferme des inexactitudes, qui trop souvent sont utilisées sans aucune rectification. Même en prenant le document tel qu'il est, il faut bien avouer qu'il garde un silence absolu sur l'entrée en religion de Néophytos Nasri, aussi bien que sur sa profession religieuse, son ordination sacerdotale, son élévation à l'évêché de Saidnaia, et enfin sur sa mort. Les *Annales* se bornent à voir en lui un champion de la foi catholique et à mentionner sa présence au couvent de Saint-Jean, aussi bien qu'au monastère de Saint-Sauveur (1). »

Cet argument est d'autant plus admissible que le P. Bacel l'avait déjà admis dans son article, constatant avec le P. Bacha « qu'on ne parlait pas explicitement dans les *Annales* de l'entrée en religion de Néophytos Nasri, non plus que de sa profession religieuse », et se contentant d'ajouter que, d'après les *Annales* « il n'était pas impossible que l'évêque de Saidnaïa ait été religieux ». (2)

« 2° Dans plusieurs églises de nos Congrégations basiliennes, il existe, près de la prothèse, un tableau sur lequel sont inscrits les noms de tous les défunts de la Congrégation, afin que le prêtre puisse les mentionner au moment où il offre le Saint-Sacrifice. Or, le nom de Néophytos Nasri ne figure dans aucun de ces tableaux, soit anciens, soit modernes, et l'on a peine à concevoir qu'on ait voulu le priver ainsi des prières des diverses communautés. »

« 3° Le témoignage du savant maronite Joseph Assemani, faisant de Néophytos Nasri un religieux chouérite, ne peut rien contre le silence des religieux melchites de l'époque, qui n'auraient pas manqué de réclamer l'évêque de Saidnaïa pour un des leurs s'il l'avait été réellement. »

Cet argument du silence n'est pas, à mon avis, à invoquer dans le cas présent. Les religieux melchites de la première moitié du XVIIIe siècle n'ont pas écrit tout ce qu'ils savaient sur leurs contemporains et, par ailleurs, Joseph Assemani, un contemporain et un ami du saint évêque, qui signa le registre de son décès, à l'église de la Propagande, le 24 février 1731, le

(1) T. VII (1904), p. 213 seq.; t. VIII (1905), p. 87, 361-363.

(1) Voir *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 156.

(2) *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 362.

jour même de sa mort, le range formellement parmi les religieux chouérites. Contre un témoignage aussi précis, il faudrait des attestations non moins précises.

« 4° Le passage des *Annales de Saint-Jean* (1). auquel renvoie le P. Bacel, et qui ferait « remonter les persécutions infligées à Néophythos Nasri à ce qu'il était *catholique et chouérite* » (2), ne se rapporte pas à l'évêque de Saidnaïa, mais à Gérasimos, évêque d'Alep. Il s'agit encore en cet endroit de la persécution infligée par le patriarche Athanase Debbas, non de celle du patriarche Sylvestre. »

Quoi qu'il en soit de ce passage, il n'en reste pas moins que, à la page 93, les mêmes *Annales* racontent ce qui suit au sujet de Néophytos Nasri :

Le cardinal Belluga se trouvait alors à Rome. D'origine espagnole, il était d'une grande piété, d'une vie sainte, d'une conduite irréprochable, d'une générosité qu'avaient consacrée ses aumônes et ses bonnes œuvres. Notre généreux ami, le comte Azar Aggiouri, résidait chez lui en qualité de gentilhomme. Celui-ci étant originaire d'Alep, le cardinal Belluga se permit de lui adresser certaines questions au sujet de cet évêque (Néophytos Nasri). Le comte Azar lui répondit : *Il existe en Syrie une Congrégation de grecs catholiques connue sous le nom de Saint-Jean de Chouéir. Le saint évêque alépin est un des leurs; il vint de chez eux et leur céda ensuite son couvent.* Le cardinal résolut alors d'écrire en Syrie pour y demander quelques-uns de *nos religieux*, en vue de s'établir à Rome et d'y fixer leur résidence. »

Nous avons donc deux témoins, deux contemporains, Joseph Assemani et le comte Azar Aggiouri, qui affirment indépendamment l'un de l'autre que l'évêque de Saidnaïa était religieux chouérite. A ces affirmations précises, le P. Bacha n'oppose que des raisons négatives, l'argument du silence. Il ne semble pas que, dans l'état actuel de la controverse, cela suffise à modifier l'opinion reçue.

SIMÉON VAILHÉ.

CONSTANTINOPLE : L'ÉGLISE SAINTE-THÉODOSIE

Une église byzantine affectée au culte musulman s'élève non loin de la porte Aïa-Kapou qui perce le mur de Constantinople au milieu de la Corne d'Or. Les Turcs appellent ce monument Gul-Djami, *la mosquée de la rose;* les Grecs, après eux, le dénomment *Ῥόδον ἀμάραντον, la rose immarcescible*. Primitivement, la mosquée portait un autre nom : au témoignage de Leunclavius (3), c'était Hassan-pacha-mesdjid. De même l'église répondait à une autre dénomination : d'après la tradition recueillie par Pierre Gylles (1), c'était Sainte-Théodosie.

*
* *

L'affectation de l'édifice au culte islamique ne remonte, nous dit Paspati (2), qu'au règne de Sélim II (1566-1574). Mais depuis 1453 l'église n'appartenait plus aux chrétiens : les conquérants en avaient fait un des magasins de l'arsenal. Quant au corps de la sainte martyre iconophile Théodosie qui se trouvait là lors de la

(1) « *Annales*, p. 20. La copie des *Annales* que je possède et sur laquelle j'ai contrôlé le passage en question a été faite directement sur l'original qui est en la possession du T. R. P. Gabriel Basile, Supérieur général de la Congrégation des Alépins. Je ne saurais trop remercier celui-ci de son obligeance. Le copiste est un religieux alépin du couvent de Saint-Georges. »

(2) *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 362.

(3) Cité par DU CANGE, *Constantinopolis christiana*, IV, Edition de Venise, 1729, p. 133.

(1) *De Bosporo Thracio*, II. Lyon, 1561, p. 57.

(2) Βυζαντιναὶ μελέται. Constantinople, 1877, p. 322

prise, ils l'auraient, paraît-il (1), jeté dans la rue.

A la fin de l'empire byzantin, la grande fête de la martyre était célébrée, chaque année, le 29 mai. Le 29 mai 1453, quand les Turcs forcèrent l'entrée de la ville, Sainte-Théodosie regorgeait de fidèles accourus à la solennité. Est-il besoin de décrire, après Ducas (2), la scène de larmes et de sang que provoqua dans ses murs l'arrivée soudaine des soldats de Mahomet II?

En 1370, au mois d'avril, l'église Sainte-Théodosie appartenait, de par la volonté impériale, au patriarche d'Alexandrie qui habitait alors Constantinople. La chose, faut-il l'avouer, n'allait pas sans froisser un peu le patriarche œcuménique Philothée. Jaloux, sans égard pour son malheureux collègue, Philothée exigea d'être commémoré au cours des offices célébrés ἐν τῷ ναῷ τῆς ἁγίας Θεοδοσίας (3).

A ce moment, l'église Sainte-Théodosie comptait un gros demi-siècle de très grande célébrité, car Théodosie la martyre, déjà populaire auparavant, était devenue extraordinairement populaire en 1306. Cette année-là, elle avait guéri un sourd-muet. Aussitôt, son tombeau avait attiré tous les fidèles de la capitale, sans en excepter l'empereur Andronic, et son église était devenue un lieu de pèlerinage plus fréquenté encore que par le passé (4).

∴

Je dis: son église. Est-ce exact? L'église qui possédait les reliques de la martyre en 1306 portait-elle déjà le nom de Sainte-Théodosie? L'historien Georges Pachymère le dit (5), mais on peut douter de la chose, au moins en ce qui regarde l'époque antérieure, et cela pour plusieurs raisons.

D'abord, ni les patriographes ni les chroniqueurs ne mentionnent nulle part la fondation d'une église Sainte-Théodosie à Constantinople.

Ensuite, du VIIIe siècle, qui vit la mort de Théodosie, au XIVe, où l'église dépositaire de son tombeau porte son vocable, aucun texte ne mentionne de Sainte-Théodosie.

Enfin, lorsque les manuscrits liturgiques annoncent le lieu de synaxe de la sainte, ils ne portent jamais la mention : ἐν τῷ ναῷ αὐτῆς, ou ἐν τῇ μονῇ αὐτῆς.

On en conclura que Théodosie, au moment de sa mort, dut recevoir l'hospitalité dans une église consacrée sous quelque autre vocable, et que ce vocable primitif ne disparut que de longs siècles plus tard.

∴

Le lieu qui reçut la martyre immédiatement après sa mort peut être fixé.

Un manuscrit athonite du XIIe siècle renferme en trente-six de ses colonnes une vie inédite de la sainte. Or, ce manuscrit déclare que de pieux chrétiens prirent le corps de Théodosie au lieu de son supplice et allèrent le déposer ἔγγιστά που τῶν Δεξιοκράτους (1). Un autre manuscrit du XIIe siècle confirme cette donnée en fixant la synaxe liturgique de sainte Théodosie ἐν τῇ μονῇ τῶν Δεξιοκράτους ἔνθα κατάκειται τὸ λείψανον αὐτῆς (2).

Il est donc avéré que le corps de notre sainte reposait près des constructions de Dexiokratès, dans un couvent qui empruntait son surnom à l'éponyme Dexiokratès. Seulement ce quartier dexiokratien, appelé tantôt τὰ Δεξιοκράτους et tantôt αἱ Δεξιοκρατιαναί, où se trouvait-il?

Avec Mordtmann (3), contre Gédéon (4),

(1) Du Cange, *op. et loc. cit.*

(2) *Historia byzantina*, 39, *P. G.*, t. CLVII, col. 1108*.

(3) Miklosich et Muller, *Acta et diplomata græca medii ævi*, t. I, p. 532.

(4) G. Pachymère, *De Andronico Palæologo*, V, 32, *P. G.* t. CXLIV, col. 496-500.

(5) *Op. cit*, col. 497*.

(1) M. Gédéon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 131.

(2) H. Delehaye, *Propylæum ad acta sanctorum novembris*, col. 828, 51.

(3) *Esquisse topographique de Constantinople*. Lille, 1892, p. 42.

(4) Ἔγγραφοι λίθοι καὶ κεράμια, p. 120, 121; Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 131-133.

il faut affirmer qu'il ne se distingue pas du quartier où les derniers siècles byzantins montraient l'église Sainte-Théodosie.

Cette église, dont nous avons esquissé l'histoire en remontant du Gul-Djami de 1906 jusqu'au miracle de 1306, cette église est signalée par Antoine de Novgorod, vers 1200, comme étant près de Saint-Laurent (1). Or, pour fixer la position de la Sainte-Euphémie du quartier dexiokratien, deux manuscrits liturgiques en appellent aussi au voisinage de Saint-Laurent : τῆς ἁγίας Εὐφημίας ἐν Δεξιοκρατιαναῖς πλησίον τοῦ ἁγίου Λαυρεντίου, dit l'un (2); τῆς ἁγίας μάρτυρος Εὐφημίας, πλησίον τοῦ ἁγίου μάρτυρος Λαυρεντίου, dit l'autre (3). D'où cette conclusion : si Sainte-Euphémie de Dexiokratès voisinait avec Saint-Laurent, l'église du quartier dexiokratien qui reçut le corps de Théodosie au VIIIe siècle doit apparemment s'identifier avec l'église voisine de Saint-Laurent qui se trouvait posséder ce même corps de 1200 à 1453. Et donc, pour le dire en d'autres termes, le quartier dexiokratien était bien là où nous voyons Gul-Djami.

M. Gédéon, l'ennemi de cette opinion, nous fournit lui-même une arme pour la défendre. Il déclare en toutes lettres que la Sainte-Euphémie du Pétrion s'élevait à l'intérieur de la porte Aïa-Kapou (4), qui est la porte de Gul-Djami. Or, un des manuscrits cités tout à l'heure identifie la Sainte-Euphémie du Pétrion à celle de Dexiokratès en écrivant : πλησίον τοῦ ἁγίου μάρτυρος Λαυρεντίου ἐν τῷ Πετρίῳ (5). C'est donc que le quartier de Dexiokratès se trouvait bien à l'intérieur de la porte Aïa-Kapou, là même où s'élève Gul-Djami.

∴

Ici une grave question se pose; cette église du quartier dexiokratien qui reçut le corps de Théodosie au VIIIe siècle et qui portait son nom au XIVe siècle, comment s'appelait-elle primitivement?

A parler franc, je n'en sais rien. Toutefois, à titre d'hypothèse hardie, je me demande s'il n'y a pas lieu de songer à la Sainte-Euphémie dont nous venons de parler. Voici du moins quelques indices qui pourraient appuyer cette opinion.

1° Sainte-Euphémie du Pétrion et Sainte-Théodosie sont signalées successivement au même quartier, la première sortant de l'histoire quand la seconde y fait son entrée.

2° Sainte-Euphémie du Pétrion et l'église dépositaire du corps de sainte Théodosie portent l'une et l'autre le surnom de Dexiokratès.

3° Sainte-Euphémie du Pétrion était un monastère de femmes qui eut comme religieuses les filles de Basile Ier et la quatrième femme de Léon VI (1). Pareillement, c'est dans un couvent de filles que reposait le corps de Théodosie, ainsi que l'affirme Antoine de Novgorod (2).

4° L'église Sainte-Euphémie du Pétrion fut rebâtie par Basile Ier au IXe siècle (3). De même, au dire des connaisseurs, Gul-Djami est une œuvre du IXe siècle.

5° Aïa-Kapou, *la Porte de la Sainte*, doit son nom à Sainte-Théodosie, écrit Pierre Gylles (4) d'accord avec les historiens du dernier siège (5). C'est à Sainte-Euphémie que cette porte est redevable de son appellation, dit le khammas Paul dans son ouvrage sur les voyages du patriarche Macaire (6).

6° L'église Sainte-Euphémie du Pétrion célébrait, au Xe siècle, sa dédicace le 30 mai (7). L'église Sainte-Euphémie fêtait,

(1) B. de KHITROVO, *Itinéraires russes en Orient*. Genève, 1889, p. 104, 105.

(2) H. DELEHAYE, *op. cit.*, col. 716, 54.

(3) H. DELEHAYE, *op. cit.*, col. 717, 11.

(4) Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 170; cf. Ἔγγραφοι λίθοι καὶ κεράμια, p. 118.

(5) H. DELEHAYE, *op. cit.*, col. 717, 11.

(1) Voir les textes réunis par Du Cange, *op. cit.*, IV, p. 101, 102.

(2) B. DE KHITROVO, *op. cit.*, p. 104.

(3) DU CANGE, *op. et loc. cit.*

(4) *De Bospore Thracio*, II, 2, p. 57.

(5) G. PHRANTZÈS, *Chronicon majus*, III, 3, *P. G.*, t. CLVI, 850 A; U. PUSCULUS, *Constantinopolis*, IV, 190; ZORZO DOLFIN, *Assedio e presa di Costantinopoli*, édition Dethier, n° 55.

(6) *The travels of Macarius, patriarch of Antioch*, traduction F. C. Belfour. Londres, 1836, t. I, p. 29.

(7) H. DELEHAYE, *op. cit.*, col. 716, 54.

au XVe siècle, sa patronne le 29 mai (1).

Pour donner à ce dernier point toute sa valeur, un mot d'explication ne sera pas de trop. Dans les anciens manuscrits liturgiques (2), sainte Théodosie de Constantinople a sa fête inscrite au 18 juillet. Or, comme l'affirme Ducas (3), c'est le 29 mai que les Constantinopolitains de 1453 célébraient sa solennité annuelle. Pourquoi ce changement? On se l'expliquerait volontiers comme ceci:

L'église Sainte-Euphémie reconstruite par Basile Ier commémorait annuellement sa dédicace le 30 mai, ainsi que nous le montre le synaxaire de la Grande Eglise (4), et les Byzantins, en se rendant ce jour-là dans son enceinte, se contentèrent longtemps de ne fêter que cette dédicace, sauf à y joindre, nous dit le synaxaire de Sirmond (5), une mention spéciale pour saint Eusèbe de Nicomédie et ses compagnons de martyre. Mais peu à peu l'objet du culte dévia. Lorsque Théodosie, déjà populaire en 1200, le devint de plus en plus, les fidèles attirés au quartier dexiokratien le 29 mai au soir et le 30 ne s'y occupèrent plus que de leur sainte favorite qui reposait dans l'église, et un jour, dès avant 1306, la fête originelle de la dédicace se trouva devenue la fête de la martyre iconophile. Alors, comme une Théodosie de Tyr était inscrite dans les livres liturgiques au 29 mai (6), la fête de l'église dexiokratienne fut avancée officiellement et les nouveaux codices s'empressèrent de transformer Théodosie la Tyrienne en Théodosie la Constantinopolitaine. Cette transformation est attestée par un manuscrit de 1301 et par le ménée imprimé à Venise en 1588 (7).

Pourtant, malgré ce fait et malgré les autres indices mis en avant, je ne veux rien affirmer, et l'hypothèse reste une hypothèse. Car, si elle ne s'identifiait pas avec le sanctuaire qui possédait le corps de sainte Théodosie, l'église Sainte-Euphémie de Dexiokratès ou du Pétrion en était la proche voisine, et ce voisinage explique suffisamment à la rigueur ce qu'expliquerait mieux l'identité.

∴

Ne quittons pas la martyre iconophile du VIIIe siècle sans répondre à une objection tirée du pèlerin Etienne de Novgorod que la Russie envoya prier à Constantinople vers 1350.

Ce pèlerin écrit quelque part:

> Ensuite nous allâmes vénérer saint Jean l'Aumônier et sainte Marie Cléophas et la sainte martyre Théodosie qu'on immola avec la corne d'un bouc à cause de l'image du Christ: toutes ces saintes reposent dans la même église située très haut sur une montagne à laquelle conduit un escalier; nous entrâmes dans l'église, et, pécheurs, nous les baisâmes (1).

La Théodosie en question est bien la nôtre, mais l'église dont il s'agit n'a rien de commun avec celle qui survit en Gul-Djami. Comment arranger la difficulté? Simplement en disant qu'un second sanctuaire de Constantinople possédait une partie des reliques de la sainte. Nous en trouvons la preuve dans un autre pèlerin russe, le scribe Alexandre, qui écrit à la suite de son voyage de 1393:

> Dans le couvent de l'impératrice, qui est appelé Kirmarta, il y a *une partie des reliques* de saint Jean l'Aumônier, de Marie Cléophas, sœur des apôtres, de sainte Irène, de la martyre Théodosie qu'on transperça à Sainte-Sophie avec la corne d'un bouc (2).

D'ailleurs, Etienne de Novgorod se corrige lui-même, car, deux pages après le passage cité plus haut, son récit renferme cet autre passage, non moins significatif:

> Nous allâmes vénérer la sainte vierge Théodosie que, pécheurs, nous baisâmes. Il y a là

(1) *Historia byzantina*, 39, *P. G.*, t. CLVII, col. 1108c.
(2) H. Delehaye, *op. cit.*, col. 827-830.
(3) *Op. et loc. cit.*
(4) H. Delehaye, *op. cit.*, col. 716, 54.
(5) H. Delehaye, *op. cit.*, col. 717, 11.
(6) H. Delehaye, *op. cit.*, col. 713-716.
(7) H. Delehaye, *op. cit.*, col. 715, 51, 52.

(1) B. de Khitrovo, *Itinéraires russes en Orient*, p. 122. Ici et plus bas, je cite la traduction telle quelle, sans en corriger les imperfections.
(2) B. de Khitrovo, *op. cit.*, p. 163.

un couvent en son nom au bord de la mer. Dans le couvent, chaque mercredi et chaque vendredi sont comme un jour de fête; une quantité d'hommes et de femmes offrent des cierges, de l'huile et des aumônes; une foule de malades, couchés sur des lits et atteints de différentes maladies, obtiennent leurs guérisons et entrent dans l'église, et d'autres y sont portés et se couchent devant elle chacun à son tour; et si quelqu'un est malade, il est guéri; les chantres chantent depuis le matin jusqu'à 2 heures, et l'on célèbre tard la liturgie (1).

Ici, Etienne vise bien ce qui est aujourd'hui Gul-Djami et ce dont, vers 1200, Antoine de Novgorod écrivait déjà :

Dans un couvent de femmes se trouvent les reliques de sainte Théodosie, dans une châsse ouverte en argent; on porte ces reliques en procession et on les impose aux malades et ils guérissent (2).

Il en va de même d'un moine russe fixé à Constantinople qui écrivait entre 1424 et 1453 :

Nous nous dirigeâmes vers l'Est et atteignîmes le couvent de Sainte-Théodosie; la sainte vierge Théodosie y repose dans une châsse découverte; on la porte en procession tous les lundis et vendredis, et elle produit la guérison des malades (3).

Après ces divers témoignages, il reste que les pieux visiteurs venus de Russie rencontraient bien le corps de Théodosie près de la Corne d'Or, dans l'église qui se nomme actuellement Gul-Djami. Seulement, deux d'entre eux nous apprennent que des reliques de la Sainte se trouvaient aussi au couvent de Kyra Martha, au couvent de *Dame Marthe*.

∴

Une autre difficulté pourrait se tirer de Zosime. Ce diacre russe, narrant son pèlerinage de 1419-1421, déclare ceci :

Dans le couvent Everghetis repose la vierge Théodosie (4).

(1) B. de Khitrovo, *op. cit.*, p. 125.
(2) B. de Khitrovo, *op. cit.*, p. 104.
(3) B. de Khitrovo, *op. cit.*, p. 233.
(4) B. de Khitrovo, *op. cit.*, p. 205.

Mais, à vrai dire, cette difficulté n'en est pas une. Il suffit pour la résoudre de savoir deux choses : 1° que le mot Everghetis, ou mieux Evergétis, doit être remplacé par Evergétès, conformément au codex liturgique du XII[e] ou XIII[e] siècle qui fixe la synaxe de Théodosie ἐν τῇ ἁγίᾳ μονῇ τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ τοῦ Εὐεργέτου (1); 2° que le couvent du Christ Evergétès, distinct du monastère et du métokhion de la Vierge Evergétis, s'élevait dans le voisinage immédiat de Sainte-Théodosie. Je me contente d'affirmer la chose pour aujourd'hui, sauf à y revenir une autre fois.

On comprendra de même que la présente note topographique ne donne pas l'histoire complète de Sainte-Euphémie du Pétrion, qui, identifiée à Sainte-Euphémie de Dexiokratès, doit également s'identifier à Sainte-Euphémie de Platè ou de Plateia. Mais nous reverrons tout cela en son temps, s'il plaît à Dieu.

∴

En attendant, tirons de ce qui précède les conclusions suivantes :

1° La mosquée actuellement appelée Gul-Djami est l'église Sainte-Théodosie des XIV[e] et XV[e] siècles.

2° Cette église reçut le corps de Théodosie dès le VIII[e] siècle, mais elle ne prit son vocable que longtemps plus tard.

3° Debout au quartier de Dexiokratès, près de Saint-Laurent, elle se confond peut-être avec l'église Sainte-Euphémie du Pétrion qui s'élevait, elle aussi, au quartier de Dexiokratès, près de Saint-Laurent.

4° Au XIV[e] siècle, une partie des reliques de sainte Théodosie se trouvait au couvent de Kyra Martha.

5° L'église Sainte-Théodosie, qui gardait le corps de la martyre presque tout entier, avait dans son voisinage immédiat le monastère d'Evergétès.

J. Pargoire.

(1) H. Delehaye, *op. cit.*, col. 830, 1.

LA QUESTION DE LA RÉFORME EN RUSSIE

Si la réforme de l'Eglise russe n'aboutit pas, ce ne sera pas faute assurément d'en avoir parlé. Il n'est question que de cela dans les revues ecclésiastiques, et il fut un temps où les autres journaux s'en occupaient aussi très assidûment. Depuis que la question est à l'ordre du jour et que chacun se fait un devoir d'exprimer son avis, Dieu seul sait le nombre des idées émises et la variété des projets éclos. Ces sortes de consultations de l'opinion publique par la voie de la presse ont leur utilité: elles permettent à ceux qui doivent ensuite délibérer et prendre des résolutions de le faire en plus complète connaissance de cause. Mais elles peuvent être aussi très embarrassantes, si l'on n'a pas de principe ferme et de critérium assuré qui aide à se diriger dans ce fouillis d'opinions variées et souvent contradictoires.

Dans le cas présent, il faut le reconnaître, une idée émerge en laquelle se rencontrent avis et projets divers: c'est la nécessité d'en revenir au passé et de le faire revivre. Mais comme le passé, pour ce qui est de l'histoire de l'Eglise, se prolonge déjà sur une durée de dix-neuf siècles, l'embarras commence forcément dès que l'on prétend arriver à quelque chose de précis et de concret. Reviendra-t-on simplement de trois siècles en arrière, pour rétablir le patriarcat tel qu'il existait au moment où Pierre le Grand jugea bon de le supprimer? Remontera-t-on plus haut, à l'époque où la Russie, encore dans l'enfantement de son unité politique, n'avait pu davantage réaliser en elle l'unité ecclésiastique, et se partageait entre de multiples centres religieux? Reculera-t-on encore plus loin, jusqu'à la période antérieure à la fondation de l'Eglise russe, pour se modeler sur l'Eglise byzantine du haut moyen âge? Et puisqu'on est en si bon chemin ne s'avancera-t-on pas jusqu'à l'époque des Pères; plus loin même, jusqu'à la période primitive de l'Eglise, jusqu'aux temps apostoliques? Je ne vois pas pourquoi raisonnablement on s'arrêterait ici plutôt que là, ni pourquoi on donnerait sa préférence à tel système d'organisation ecclésiastique plutôt qu'à tel autre, puisqu'il est historiquement avéré que ces systèmes ont changé en évoluant.

D'abord des évêchés à peu près indépendants; puis des groupements autour d'une métropole; puis des agglutinations de métropoles en patriarcats; enfin, les anciens patriarcats continuant à végéter comme ils le pouvaient, des Eglises nationales autonomes qui, surgeons avides, ont volé aux troncs d'où ils sont sortis la meilleure partie de leur sève: voilà, en gros, si je ne me trompe, l'histoire de l'évolution organique de l'Eglise d'Orient. Chaque période, je veux le croire, a cherché à réaliser de son mieux, en l'adaptant au milieu et aux circonstances, l'idéal, tel qu'elle le concevait, du gouvernement et de l'organisation ecclésiastiques.

Considérée à part et dans son développement historique propre, l'Eglise russe nous offre aussi le spectacle d'une évolution très réelle. Elle n'est d'abord qu'une métropole du patriarcat de Constantinople; puis des centres divers se constituent qui se disputent la suprématie, tout en luttant pour l'indépendance commune vis-à-vis des Grecs; puis c'est la reconnaissance de cette indépendance, avec la constitution du patriarcat; enfin, le patriarcat supprimé, c'est un régime nouveau et jusqu'ici ignoré dans l'histoire de l'Eglise, le régime synodal, c'est-à-dire impersonnel et bureaucratique, qui s'épanouit et prolonge son existence deux siècles durant.

Aujourd'hui ce régime semble être à l'agonie. Les docteurs qui veillent à son chevet déclarent son cas désespéré. Mais, lui mort, par qui le remplacera-t-on? Voilà la grave question qui se pose et à la solution de laquelle on prétend aboutir à grand renfort d'érudition historique et

archéologique. Le passé est mis à contribution : on lui demande des idées et des lumières; on prétend ne s'inspirer que de ses procédés et de ses exemples.

Le principe est certainement excellent. Dans les questions relatives à la religion et à l'Eglise, il faut faire grand cas du passé et tenir compte de la tradition. Mais que cela suffise, je me permets d'en douter. Il me semble qu'il est utile aussi, nécessaire même, d'examiner le présent et de prévoir l'avenir, du moins quand on ne prétend pas faire simplement œuvre d'historien ou d'antiquaire, mais bien de législateur et d'organisateur. Or il ne semble pas que ceux qui ont disserté jusqu'ici sur cette question de la réforme de l'Eglise russe se soient suffisamment occupés de ce second point de vue. Ils ont les yeux rivés si fort sur le passé qu'ils en oublient de regarder devant eux. Et je crois bien que s'ils regardaient un peu devant. vers l'avenir, ils se rendraient compte que la restauration du patriarcat, tel à peu près qu'il existait avant Pierre le Grand, ne constitue pas une solution viable, ou du moins longtemps viable, du problème qui se pose et qu'ils ont à résoudre.

Il est très difficile en pratique, l'expérience est là pour le prouver, de concilier les droits du gouvernement et ceux de l'Eglise. Très souvent, il y a lutte entre les deux puissances, ou bien, ce qui ne vaut pas mieux, oppression de l'une par l'autre. Ce fait qui s'est vérifié quelquefois pour une Eglise internationale telle que l'Eglise catholique, dont le chef suprême, en vertu même de son caractère et de sa position, échappe aux influences exclusives d'un pouvoir civil quelconque, s'est vérifié constamment et inévitablement pour les Eglises dites nationales ou autonomes. L'histoire de l'Eglise russe, à elle seule, suffit à le prouver surabondamment. Les patriarches russes, aussi longtemps qu'ils ont existé, n'ont été que d'humbles agents du tsar, que des instruments dociles de la politique tsarienne. Le seul qui ait eu quelque idée un peu nette du rôle de l'Eglise dans la société et qui ait tenté de la réaliser s'y est brisé et a entraîné dans sa chute l'institution même du patriarcat. Les historiens russes ont du reste, ceci soit dit en passant, très faussement jugé cette tentative et l'ont transformée en un prétendu attentat du pouvoir religieux sur l'indépendance du pouvoir civil, alors qu'il s'agissait uniquement de conquérir à celui-là un peu de cette liberté et de cette autonomie à laquelle il possède un droit imprescriptible.

Et Pierre le Grand, qui jugeait de tout en homme de gouvernement, comprit très bien que, tant qu'il aurait affaire à un patriarche comme chef de son Eglise, il serait exposé à des tentatives de ce genre. Aussi institua-t-il un « synode dirigeant » impersonnel et anonyme. Au point de vue administratif, les besoins de l'Eglise se trouveraient largement satisfaits par cette nouvelle institution; l'Etat, de son côté, pourrait compter sur l'absolue docilité d'un pareil corps.

Voilà pour le passé. Que l'on restaure maintenant en Russie le patriarcat. Peut-on supposer sérieusement qu'il sera plus indépendant qu'autrefois ? Ou bien s'il prétend conquérir de haute lutte cette indépendance, lui sera-t-il plus aisé qu'au temps de Nikon de résister au pouvoir civil?

J'admets que, pour le moment et même pour une période, que les circonstances peuvent plus ou moins prolonger, le patriarcat restauré vive en bonne harmonie avec le pouvoir civil. Mais avec le temps, et grâce aux libertés constitutionnelles que l'on vient d'accorder ou que l'on accordera fatalement tôt ou tard, les idées évolueront en Russie comme elles ont évolué ailleurs : les partis avancés se grouperont, s'organiseront; le mouvement antireligieux se développera; les représentants de ce mouvement seront peut-être au pouvoir, à la tête du gouvernement, et ils auront pour premier souci assurément de faire la guerre à l'Eglise et à l'idée religieuse. Je ne donne pas un demi-siècle à la Russie pour en arriver à ce point de son évolution historique et religieuse. Quels seront

alors le rôle et l'attitude d'un patriarche russe? Quelles seront les possibilités et les conditions d'existence d'un patriarcat national et local? Je ne le vois pas. L'existence d'une Eglise nationale, avec le système du partriarcat autonome, ne se conçoit bien que dans l'hypothèse d'une union effective entre l'Eglise et l'Etat. C'est l'hypothèse qui s'est vérifiée jusqu'ici en Russie. Mais sous le régime de la séparation — et l'Eglise russe y arrivera forcément avec le temps, — l'existence d'un patriarcat ne peut être que très précaire, si tant est qu'elle puisse être possible. Que deviendrait actuellement, pour prendre un exemple concret, l'Eglise de France, si elle était une Eglise purement nationale et si elle n'avait pas, pour la soutenir dans sa lutte contre la tyrannie d'un gouvernement athée, et la sympathie des catholiques du monde entier et surtout l'appui moral qu'elle rencontre dans les encouragements et les directions d'un chef sur lequel ne peut avoir aucune prise le gouvernement qui l'opprime elle-même? Ceux qui s'intéressent en Russie au sort et à l'avenir de leur Eglise feraient bien, tout en consultant le passé, de regarder un peu ce qui se passe actuellement autour d'eux et d'en tirer des conclusions pour l'avenir, en songeant que cet avenir n'est peut-être pas si éloigné qu'il semblerait.

∴

Ces remarques faites, il vaut la peine, ne serait-ce qu'à titre d'information, de signaler rapidement quelques-uns — non pas tous, ce serait abuser — des projets éclos dans les cerveaux que hante l'idée de la réforme ecclésiastique.

Pour commencer, tout le monde admet la nécessité de la convocation d'un concile de l'Eglise russe. Mais il y a de fortes divergences en ce qui regarde la nature et la composition de ce concile. Sera-ce un concile exclusivement épiscopal? ou bien y fera-t-on une place aux représentants du clergé inférieur et des fidèles? Et si l'on en ouvre la porte à ces derniers, à quel titre les y admettra-t-on? Simplement à titre de membres consultatifs, chargés de représenter les intérêts et d'exposer les desiderata et les besoins de leurs mandants? ou bien comme membres effectifs, ayant droit de délibération et de vote, tout comme les représentants de la haute hiérarchie?

Il est assez naturel que, sur une question de ce genre, les avis exprimés varient suivant la situation et la condition des gens qui les formulent. Ceux des évêques qui ont pris publiquement position dans ce débat soutiennent la thèse — la seule fondée au point de vue canonique — que c'est à l'épiscopat et à lui exclusivement qu'a été confiée la charge de régir et de gouverner l'Eglise, et que, si le reste du clergé et les laïques peuvent être appelés à participer dans une certaine mesure aux conseils et aux délibérations préparatoires, les décisions dernières appartiennent au corps des évêques.

Ceux au contraire qui se sont donné la mission de parler au nom du clergé et des fidèles prétendent généralement revendiquer pour ceux-ci, comme un droit réel, une participation effective aux délibérations et aux décisions du futur concile.

On ne pouvait, cela va de soi, discuter une question de cette importance, sans recourir aux enseignements de l'histoire. Et l'on ne s'en est pas fait faute.

Dans le *Tserkovni Viestnik* du 26 mai 1905, se trouve inséré un factum qui, rédigé au nom du groupe des « trente-deux prêtres » de Pétersbourg, a pour objet d'établir, au point de vue historique, le droit pour les simples prêtres et les laïques d'assister et prendre part, dans les conciles, aux délibérations intéressant la foi religieuse ou l'administration ecclésiastique. On y passe en revue les différents cas dans lesquels l'élément sacerdotal et laïque semble avoir usé de ce droit, en commençant par les conciles apostoliques (1) et en continuant par les conciles généraux ou locaux des siècles suivants. La conclusion est que ce droit

(1) *Act.* I, 15-26; VI, 1-6; XV, 22 23.

ne peut être contesté et que l'application en doit être mise à la base de la réforme ecclésiastique projetée.

Mgr Antoine, évêque de Volhynie et de Jitomir, dans un rapport au saint synode, publié par le *Bogoslovski Viestnik* de décembre dernier (1), a fait de ce factum une critique assez serrée et par endroits assez vive. Il y soutient la thèse que c'est aux évêques exclusivement qu'appartient le droit de veiller sur la foi et sur la discipline dans l'Eglise de Jésus-Christ et que les faits allégués sont loin d'autoriser les conclusions qu'on en veut bien tirer.

Sur ce, le groupe des « trente-deux » est revenu à la charge et a opposé une très longue réponse à la critique de l'évêque (2).

Je ne prétends pas entrer dans le cœur de la discussion pour départager les deux adversaires. Mais je ne puis cependant m'abstenir des deux remarques suivantes :

1° Les faits et les textes allégués prouvent sans doute que les prêtres et les laïques avaient aux premiers siècles plus de part qu'ils n'en ont aujourd'hui, d'une façon générale, à la solution de certaines questions intéressant l'administration ecclésiastique ou même la foi ; mais il n'est nullement établi qu'il y ait là un véritable droit.

2° Il faut tenir compte de l'évolution qui s'est produite dans l'Eglise et qui a amené une concentration progressive du pouvoir et de l'autorité entre les mains de l'épiscopat, concentration qui s'est affirmée, surtout à partir de l'époque des conciles. Or, on peut se demander s'il est bien opportun de vouloir, même en matière canonique, faire revivre intégralement le passé. Ne serait-ce pas comme si en matière de dogme, on prétendait délaisser les formules dogmatiques postérieures, plus précises et plus claires, pour revenir aux formules souvent hésitantes du début ?

Ceci dit, je ne puis que m'associer au vœu qui inspire toute cette agitation en faveur d'une réforme et qui est de voir l'Eglise orthodoxe russe, l'épiscopat en particulier, renoncer à ses vieilles traditions de bureaucratie et de tchinovnisme pour se retremper dans le véritable esprit chrétien.

D'ailleurs, tout en maintenant le principe que l'épiscopat seul a le droit de régler l'Eglise et d'y juger, il y aurait possibilité de satisfaire, dans ce qu'elles ont de légitime, les réclamations du clergé inférieur et des laïques. Ce serait de convoquer, préalablement à la tenue du concile, des assemblées du clergé et des laïques où seraient discutés et formulés les desiderata des uns et des autres. A l'épiscopat réuni en concile appartiendrait le droit de décider en dernier ressort.

C'est une solution de ce genre que proposa d'abord Mgr Serge de Finlande, ancien recteur de l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg. Il lança l'idée d'un double concile : un concile *supérieur*, celui des évêques, et un concile *inférieur*, composé des représentants des quatre principales classes de la société chrétienne, évêques, prêtres, moines et laïques. Le concile inférieur, convoqué le premier, étudierait toutes les questions intéressant l'organisation ecclésiastique et religieuse. Au concile supérieur seraient réservées toutes les questions de foi et de discipline, ainsi que la solution définitive de toutes les questions examinées dans la première assemblée. En cas de non acceptation par le concile *supérieur* des décisions prises par le concile *inférieur*, celui-ci serait invité, avec motifs à l'appui, à un nouvel examen de la question. Le conflit persistant, on ajournerait la solution à une session ultérieure (1).

Cette idée d'un concile supérieur et d'un concile inférieur, il faut le dire en passant, rappelle assez la chambre haute et la chambre basse des constitutions politiques modernes.

Je ne crois pas qu'elle ait beaucoup de chance d'être réalisée, d'autant que

(1) P. 698-710.
(2) *Ibid.*, p. 711-777.

(1) *Tserkovni Viestnik*, 25 décembre 1905, col. 1608-1612.

Mgr Serge, son promoteur, n'a pas tardé à changer d'avis et à réclamer un concile unique où siégeraient les éléments que voici : tous les évêques titulaires d'éparchies ou diocèses et quelques évêques auxiliaires, deux protopopes et quatre représentants de l'assemblée des fidèles par éparchie, quelques-uns des principaux professeurs de droit canon et d'histoire ecclésiastique. Les uns et les autres jouiraient du droit complet de vote. Outre cela, pourraient assister au concile et prendre part dans une certaine mesure aux délibérations tous ceux, sans exception, prêtres ou laïques, qui le désireraient et en feraient la demande, y compris les représentants des Eglises autocéphales.

Ces membres volontaires seraient admis à exprimer leur avis sur toutes les questions où la majorité des membres de droit ne réclameraient pas le vote personnel à eux seuls réservé. Toutes les décisions adoptées de l'une ou de l'autre façon, soit par le vote en masse, soit par le vote restreint, auraient force de loi. Toutefois, si elles étaient l'objet de protestations motivées, elles seraient renvoyées à l'examen des seuls évêques et tranchées définitivement par eux. En matière dogmatique ou canonique, la protestation d'un seul membre suffirait; en d'autres matières, il faudrait que la protestation réunît au moins le quart des membres présents. L'appel irait, on l'a dit, au concile des seuls évêques.

Ceux que ne satisferait pas la décision de cette assemblée auraient encore la ressource d'en appeler au jugement des autres Eglises autocéphales ou de sortir de l'orthodoxie!

Tel est le résumé du nouveau projet imaginé par l'ancien recteur de l'Académie de Saint-Pétersbourg, projet édité d'abord en brochure, puis publié tout au long dans la revue du Saint-Synode (7 janvier 1906). S'arrêter sur lui serait chose inutile, tant saute aux yeux ce qu'il a d'utopique et d'irréalisable. Somme toute, Mgr Serge aurait encore mieux fait de s'en tenir à sa première combinaison.

Si l'on ne s'entend guère sur la composition du concile réformateur, on ne s'entend pas davantage sur la nature et l'étendue des réformes à opérer. Ici le champ est encore plus vaste, plus largement ouvert aux fantaisies novatrices individuelles et aux restitutions archéologiques.

Les seuls documents strictement officiels qui se réfèrent au programme des réformes sont au nombre de trois : un rapport de M. Witte au Comité des ministres (17 mars 1905), un mémoire du métropolite Antoine (18 mars 1905) et un rapport du procureur du saint synode, Pobiédonotsef (28 juin 1905).

Le rapport Witte n'expose pas précisément un programme des réformes à opérer. Il se contente de signaler l'anomalie canonique du système synodal inventé par Pierre le Grand, la situation inférieure du clergé orthodoxe au point de vue matériel et intellectuel, et la nécessité de convoquer un concile pour remédier à ces maux.

Le mémoire du métropolite est plus explicite. Il formule d'abord un vœu en faveur de la libération de l'Eglise aujourd'hui courbée sous la tutelle administrative, un vœu aussi en faveur du retour à l'ancienne autonomie dans les questions religieuses d'ordre intérieur : allusion discrète évidemment à la restauration du patriarcat. Puis vient l'exposé des réformes à étudier : reconstitution de métropoles douées d'une autonomie relative; refonte de l'administration diocésaine; réorganisation de la paroisse sur le principe d'une part plus large à accorder dans son administration à l'élément laïque; revision des programmes et des méthodes dans l'enseignement ecclésiastique; extension du droit de propriété attribué aux églises; institution de congrès diocésains; participation du clergé aux assemblées gouvernementales et aux commissions administratives; règles à établir concernant les rapports de l'Eglise orthodoxe avec les sectes et les autres confessions.

Quant au rapport Pobiédonotsef, il

reprend les différents points touchés dans le précédent mémoire et il en fait un examen critique dont le résultat n'est pas toujours approbatif.

A cette liste pourrait s'ajouter la série des rapports épiscopaux actuellement en cours de publication dans la revue du Saint-Synode, mais ceux-ci n'ont pas évidemment le caractère de documents officiels ; ce sont plutôt des consultations d'un caractère privé, bien que rédigées en général à la suite des congrès de prêtres, quelquefois de laïques, tenus à cette fin dans chaque éparchie. D'ailleurs, s'il le faut, on y reviendra plus tard, lorsque la publication en sera plus avancée.

Pour le moment, après avoir signalé le point de vue officiel, il convient de dire un mot de certains programmes de réforme, lancés, il est vrai, par des particuliers, mais intéressants cependant à titre de renseignements sur l'état des idées dans certains milieux orthodoxes.

Au cours d'un article du *Bogoslovski Viestnik* (novembre 1905, p. 501-524), Kapteref reproche au corps épiscopal de vouloir réduire la réforme à un seul point : la suppression de la charge de procureur général du Saint-Synode. Pour les évêques, là, et uniquement là, gît le mal dont souffre l'Eglise russe. Le procureur général est l'instrument de l'asservissement des évêques et, en leur personne, de l'Eglise tout entière. Lui supprimé, les évêques seront de nouveau libres et indépendants, l'Eglise russe redeviendra florissante. La condition de cette suppression, c'est évidemment le rétablissement du patriarcat. Mais Kaptéref ne l'entend pas ainsi. Il affirme — et, ce disant, il prétend n'être que l'interprète des desiderata du clergé paroissial et des fidèles — il affirme que la réforme ecclésiastique, pour être acceptable, doit présenter les conditions suivantes :

1° Chaque paroisse a le droit de désigner elle-même son clergé. Clergé et paroissiens réunis constituent une personne juridique, et même, sous certains rapports, une communauté autonome ; tous les biens paroissiaux, les revenus de l'église, les fondations charitables et autres relèvent d'eux uniquement.

2° Un certain nombre de paroisses voisines forment un groupement qui a chaque année ses assemblées, composées des représentants du clergé et des fidèles. Ces assemblées élisent le blagotchine (archiprêtre-inspecteur) et résolvent elles-mêmes les questions locales pour la solution desquelles l'intervention de l'assemblée épiscopale n'est pas absolument indispensable.

3° Les blagotchines d'un district choisissent, en présence des délégués du clergé et des paroissiens, l'évêque du district. Il n'est pas requis que ce choix tombe sur la personne d'un moine : l'élu peut être l'un quelconque des sujets non mariés les plus recommandables par la science et la vertu.

Et pour justifier cette modification de la règle suivie jusqu'à ce jour en Russie, touchant la nomination des évêques, l'auteur donne en note le résultat d'une enquête faite par lui dans l'Orient orthodoxe sur la valeur théorique et pratique du système qui consiste à recruter l'épiscopat uniquement au sein du monachisme. Il en conclut que si, en théorie, les avis sont et peuvent être partagés, en pratique l'Orient orthodoxe est loin de s'en tenir rigoureusement à l'application de cette règle.

4° L'évêque du district régit son diocèse avec le concours de collèges librement élus, au sein du clergé et du peuple, par le concile du district, lequel est convoqué chaque année pour la solution des affaires éparchiales. Ces collèges, sous la présidence de l'évêque ou de son représentant, s'occupent des affaires judiciaires, administratives et pécuniaires concernant l'éparchie.

5° Les représentants du clergé et du peuple, de concert avec les évêques de la province, élisent un archevêque qui réside dans la capitale de la province et préside chaque année le synode provincial.

6° Ces mêmes représentants, de concert avec les archevêques de la région, réunis

en concile régional, élisent le métropolitain régional qui est de droit le président du concile régional. Ce concile juge en dernier ressort les affaires soumises aux synodes éparchiaux ou provinciaux et contrôle l'administration éparchiale. Seules, les questions relatives à la foi ou d'un intérêt général sont réservées au concile national.

7° Les représentants du clergé et du peuple, les évêques, les archevêques et les métropolitains réunis en concile général élisent le patriarche. A la future assemblée plénière, à la future Constituante de l'Eglise russe revient le droit de déterminer les attributions du patriarche, les limites de son pouvoir, le nombre et la nature des collèges destinés à collaborer avec lui, la nature de leurs rapports avec le concile national et le patriarche, etc.....

Le système ci-dessus exposé est simple, en théorie. C'est l'application, poussée jusqu'à ses dernières conséquences, du principe de l'élection par le suffrage universel, en bas, et par le suffrage restreint, en haut. Je ne sais ce qu'il vaut en pratique, du moins dans les conditions actuelles de la vie chrétienne. Le système de l'élection pouvait être excellent autrefois, aux premiers siècles du christianisme, lorsque les communautés chrétiennes vivant côte à côte avec les païens hostiles ou indifférents, et ayant à lutter pour subsister ou pour s'agrandir, sentaient le besoin de rester étroitement unies et groupées. Actuellement encore, et c'est le cas en Russie, il peut parfaitement réussir chez les sectaires qui, ne constituant qu'une minorité, ne peuvent se maintenir qu'à force d'union et d'entente entre eux. Mais dans une Eglise qui a pour elle le nombre et qui, n'ayant pas à faire face à un ennemi extérieur, se trouve moins à l'abri des dissenssions intérieures, je doute qu'il soit avantageux. Il en sortirait, je crois, force rivalités et luttes, peut-être même de nouveaux schismes. L'élu du suffrage, curé, blagotchine, évêque, archevêque, métropolitain ou patriarche, aurait beaucoup de chance d'être l'homme d'un parti, d'une coterie. Or, s'il est possible en politique de gouverner pour un parti contre un autre, cela est bien malaisé quand il s'agit du gouvernement des consciences et des âmes. Ceci pour la question de fait ou d'opportunité.

En droit, pour rendre ce système admissible, il faudrait établir que Jésus-Christ, en instituant l'Eglise comme société, n'a rien déterminé touchant la forme de son organisation, et que celle-ci, de par la volonté de son fondateur, peut être indifféremment constituée en monarchie ou en république. Or, peut-on soutenir sérieusement qu'il n'y a pas dans l'Eglise de Jésus-Christ de hiérarchie établie, et que le pouvoir spirituel, au lieu de venir d'en haut, comme c'est le cas dans une monarchie, vient d'en bas, comme en république? Au fond, le principe que mettent en avant et prétendent réaliser ces partisans outrés de la réforme religieuse, c'est le principe protestant, lequel, on le sait, mène directement à la négation de la hiérarchie et du sacerdoce. Il serait fâcheux pour l'Eglise orthodoxe russe que, sous prétexte de se réformer, elle se mette à la remorque du protestantisme.

*
* *

Jusqu'à présent donc, en fait de réforme, l'Eglise russe en est encore à la période des projets. Se décidera-t-elle bientôt à faire un pas de plus et à donner à ces projets, par la convocation du concile national, un commencement de réalisation? Comme la convocation de ce concile dépend en dernière analyse du gouvernement, et que celui-ci subordonne nécessairement ses décisions aux nécessités d'une politique jusqu'ici très instable et pleine de surprises, je ne vois pas comment répondre à cette question. A défaut de mieux, voici à peu près où en sont pratiquement les choses.

On sait que l'idée de la réforme fut lancée officiellement en mars 1905 par M. Witte, président du Comité des ministres, à la suite de la résolution prise

d'accorder la liberté au raskol et aux autres confessions. Pour lutter avec efficacité contre les ennemis de l'orthodoxie, l'Eglise russe avait besoin de réorganisation et de liberté.

D'abord destinée à être examinée en Comité des ministres, la question, sur l'intervention de Pobiédonotsef jaloux, fut transférée au saint synode. Celui-ci (15-22 mars) présenta à l'empereur une pétition qui demandait la convocation, durant l'été, d'un concile national à Moscou. Le tsar accepta le principe du concile, mais se réserva de le convoquer lui-même en temps opportun (31 mars).

Le 28 juin, accédant à l'invitation du procureur général, le saint synode demanda aux évêques des rapports où ils consigneraient leur avis sur la question, après toutefois en avoir délibéré avec leur clergé en des congrès diocésains.

Au commencement de décembre, la collection des susdits rapports se trouvait à peu près au complet. Il fut alors décidé que l'on instituerait auprès du saint synode une Commission d'ecclésiastiques et de laïques pour les examiner et achever les travaux préparatoires au concile.

Le 27 du même mois, un rescrit tsarial remettait au saint synode le soin de fixer la date de convocation. Celui-ci se décida en principe pour le courant de l'année 1906, sauf à indiquer une date ferme après l'achèvement des études préparatoires entreprises. La revue du saint synode a commencé, en attendant, la publication des mémoires épiscopaux.

Voilà où en est la question de la réforme. Souhaitons qu'on n'attende pas l'année 1907 pour lui faire faire un pas décisif.

A. Ratel.

DEUX PARTIS
DANS LE CLERGÉ ORTHODOXE RUSSE

L'Eglise de France connut au moyen âge les rivalités du clergé séculier et du clergé régulier sur la question du monopole de l'enseignement universitaire. L'Eglise russe voit aujourd'hui se produire en son sein quelque chose d'analogue, avec cette différence que ce n'est plus seulement la question de l'enseignement qui est en cause, mais celle aussi du recrutement du corps épiscopal.

On sait la situation. D'un côté, le clergé séculier ou clergé blanc, marié, ayant charge de famille et condamné aux emplois inférieurs dans la hiérarchie. De l'autre, le clergé régulier ou clergé noir, astreint au célibat, mais destiné, par contre, aux postes en vue et aux riches prébendes ecclésiastiques. Je ne parle pas des fonctions et des dignités monacales : elles reviennent de droit aux moines. Mais ceux-ci ont accaparé en outre la plupart des charges d'inspecteurs dans les Séminaires, de professeurs et de recteurs dans les Académies. Quant aux sièges épiscopaux, ils s'en sont attribué le monopole exclusif. Les inconvénients d'un pareil système sont palpables, d'autant qu'il ne manque pas d'intéressés pour en exagérer encore le relief déjà fortement accusé.

D'abord, le clergé noir en est arrivé à former une coterie, une caste fermée, où l'esprit de corps et le désir de parvenir, prétend-on, laissent au second plan les qualités ou les vertus qui seules sembleraient devoir assurer le succès.

Puis, le monachisme se trouve déformé et détourné de son vrai but. On ne se fait plus moine pour embrasser une vie de sacrifice et de renoncement, mais pour s'assurer une carrière plus rapide. A vrai dire, il n'y a plus là du monachisme que le nom et l'habit; la réalité en est absente.

Un jeune homme entre à l'Académie ecclésiastique. S'il a quelque ambition, il revêtira l'habit monastique et prendra rang parmi les académiciens-moines. Cela lui vaudra pour le moment un petit surcroît d'occupation et un peu moins de liberté: il sera tenu, par exemple, d'assister à l'office et ne pourra pas sortir à son gré. Mais cela lui assurera, par contre, les quatre ans d'Académie écoulés, une meilleure situation et surtout un avancement rapide. Il deviendra professeur dans un Séminaire, puis recteur, puis évêque. Pendant ce temps, son compagnon, sorti comme lui, et aussi instruit que lui, des bancs de l'Académie, mais sans le rasso monacal, sera curé dans une paroisse ou professeur de religion dans un établissement quelconque: il devra borner ses ambitions aux postes d'archiprêtre ou de blagotchine, les plus élevés qu'il lui soit permis d'avoir en vue.

On comprend, et c'est le troisième grave inconvénient du système, que le clergé blanc n'éprouve pas pour le clergé noir des sympathies exagérées, et réciproquement. Comme l'un, par la force des choses, constitue à lui seul le clergé dirigeant, tandis que l'autre constitue le clergé dirigé tout entier, il en résulte que le corps des pasteurs de l'Eglise russe se trouve partagé en deux groupes bien tranchés, isolés l'un de l'autre et plus ou moins hostiles l'un à l'autre.

Cette hostilité, sourde jusqu'ici et maintenue par la force des circonstances à l'état latent, vient, les circonstances ayant changé, de se faire jour. Elle s'affirme sous les formes les plus diverses. Il en a été dans ce domaine comme dans le domaine politique. Aussi longtemps que l'autocratie a su et pu maintenir son prestige, toutes les têtes se sont abaissées devant elle, à un niveau sensiblement égal, et plutôt inférieur. A peine, je ne dis pas écroulée, mais ébranlée, elle s'est trouvée avoir beaucoup plus d'ennemis que l'on ne pouvait le soupçonner. Des têtes que l'on aurait cru ne jamais devoir se redresser se sont relevées, et les bouches se sont ouvertes pour lui dire son fait. L'autocratie religieuse — le mot n'est pas trop fort — représentée par le corps épiscopal et recrutée dans le monachisme a subi le contre-coup de cette révolution politique. De tous les coins de la Russie les réclamations ont surgi, les protestations se sont élevées contre le despotisme épiscopo-monacal exercé par le clergé noir sur le clergé blanc. Celui-ci, tout comme l'intelligence et le prolétariat russe, a réclamé dans son domaine des réformes, que dis-je, un changement radical de régime. Les journaux, les revues ecclésiastiques, les réunions du clergé se sont faits les porte-parole ou les échos de ces revendications.

Rien de plus instructif à parcourir, à ce point de vue, que certaines pages des derniers numéros de la revue académique de Moscou, le *Bogoslovski Viestnik*. Ne manque pas non plus d'intérêt la collection des articles parus dans les journaux sur cette question depuis près d'un an et réunie sans autre ordre d'ailleurs que l'ordre chronologique par Préobrajenski sous ce titre : *La Réforme ecclésiastique*. Les redites abondent sans doute dans ces articles lancés au jour le jour et au hasard de l'inspiration du moment; la compétence des auteurs y laisse bien souvent à désirer; par ailleurs, les lacunes du recueil sont considérables, surtout en ce qui concerne la presse provinciale. Tout de même, outre qu'il y a là des morceaux fort utiles à lire, l'ensemble prouve jusqu'à quel point l'opinion publique s'est intéressée à la question et dans quel sens elle en a souhaité la solution.

Voici, au surplus, à titre d'information, quelques extraits d'une chronique publiée par le *Bogoslovski Viestnik* (novembre 1905, p. 575 sq.) sous ce titre: *Dangereux symptômes dans la vie de l'Eglise russe.*

Une scission lente, mais sûre, est en train de se produire au sein même de l'Eglise..... D'où vient-elle et où nous conduit-elle?..... La soif de liberté ecclésiastique qui se fait sentir chez les membres du clergé blanc, les aspirations vers l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis du bureaucratisme qui l'opprime et

vers la restitution à tous les membres de l'Eglise du droit de prendre une part active à la vie ecclésiastique, aspirations qui vont toujours s'accroissant, trouveront un ferme appui dans la société, laquelle possède avec le clergé blanc un idéal religieux et social commun.

Déjà, dans la plupart des Congrès éparchiaux, notre clergé, et cela est à son honneur, s'est prononcé en faveur du régime conciliaire à tous les degrés et pour le principe de l'élection. Par contre, nos évêques n'ont pas encore manifesté, à notre connaissance du moins, le désir de remettre aux mains des laïques et des prêtres le sort de leur élection ni le désir d'admettre à leurs côtés, sur les bancs du futur concile, les représentants des uns et des autres, etc..... Il y a six mois, essayant de sonder l'avenir le plus rapproché de nous, nous disions que, avec l'établissement d'une représentation populaire, notre clergé prendrait vraisemblablement position dans la vie politique du peuple, mais de façon différente; que les évêques resteraient les partisans du pouvoir absolu, les défenseurs de l'idéal bureaucratique; que le clergé blanc, au contraire, rattaché à la société par de vivants liens, et personnellement désintéressé du bureaucratisme politique et ecclésiastique, prendrait le parti des intérêts et des droits du peuple. Bien des faits montrent que nos prévisions commencent à se réaliser.

En face de cette solidarité marquée du clergé blanc avec la société, on peut être à peu près sûr que la lutte du clergé groupé en corps contre l'absolutisme épiscopal ne saurait se terminer que par la défaite de ce dernier. Mais à quoi peut finalement aboutir cette scission dans le monde ecclésiastique? Il est difficile de le prévoir. Il n'est pas douteux cependant qu'elle ne doive être très nuisible à l'Eglise. Le seul moyen de prévenir le danger imminent, c'est, dès maintenant, sans attendre que cette scission du clergé se consomme, de renoncer à l'absolutisme monachique et épiscopal et de donner au clergé blanc en même temps qu'aux laïques des droits réels, soit dans le concile général en préparation, soit dans l'organisation définitive de l'Eglise.

Je relève d'abord, dans ces paroles, un aveu intéressant. L'orthodoxie a tant reproché à la papauté et à la hiérarchie romaine le prétendu joug que leur absolutisme ferait peser sur les fidèles, qu'il ne nous déplaît pas de rencontrer un semblable reproche sur des lèvres orthodoxes à l'adresse de la hiérarchie orthodoxe.

La situation, d'ailleurs, est loin d'être identique de part et d'autre, et cela à l'honneur, je crois, de l'Eglise catholique. Chez elle incontestablement on a le sens de l'autorité et le culte de la discipline, et c'est là sa force, au dire même de ses adversaires. Mais, pour rigoureux qu'ils soient, l'exercice de cette autorité et le jeu de cette discipline se tempèrent de deux palliatifs qui rendent l'une et l'autre parfaitement acceptables. D'abord on n'y a affaire qu'à un pouvoir d'ordre exclusivement spirituel, et que l'on est libre d'accepter ou de récuser: il n'y a pas joug lorsque la conscience s'incline volontairement devant une autorité qui ne met en action que des forces de même ordre qu'elle, idéales, spirituelles. Et puis, en fait, la constitution même de l'organisme hiérarchique dans l'Eglise catholique, en plaçant au-dessus des évêques les Congrégations romaines, et au-dessus de celles-ci le Pape, juge en dernier ressort, permet des recours qui atténuent singulièrement la rigueur des principes et des lois canoniques et qui empêchent tout despotisme personnel de s'implanter et de se perpétuer.

En est-il ainsi chez nos frères orthodoxes de Russie? Je leur laisse à eux-mêmes le soin de répondre. Tous ne sont-ils pas unanimes à gémir sur la déplorable, sur la funeste intrusion du pouvoir civil dans le domaine religieux, intrusion qui est à la base même du système des Eglises nationales et que Pierre le Grand en Russie n'a fait que régulariser et organiser, avec son incontestable génie d'autocrate? Et si, de toutes parts, l'on réclame tant et si fort un changement radical — changement que l'on croit devoir rencontrer dans l'application du principe dit *conciliaire* et dans la restauration du patriarcat, — n'est-ce pas parce que l'on trouve le système jusqu'ici en vigueur anticanonique et antichrétien? La papauté, au fond, est restée dans le véritable esprit du christianisme lorsqu'elle a revendiqué l'indépendance

absolue du pouvoir religieux vis-à-vis du pouvoir civil. Au lieu de lui reprocher les luttes engagées par elle à ce propos au cours des siècles, au lieu de la condamner de ce fait, les orthodoxes devraient, semble-t-il, l'en féliciter et la prendre pour modèle.

En ce qui regarde la manière dont l'autorité religieuse est exercée par ceux qui la détiennent, en ce qui regarde le despotisme personnel qui en peut sortir, lorsqu'il y manque le contrepoids d'une autorité supérieure, forte et respectée, capable de jouer le rôle d'arbitre, je me contenterai de citer la revue ecclésiastique déjà mise à contribution (p. 572 sq.). Elle résume, en les faisant siennes, les idées d'un article assez virulent publié par le protopope Pievnitzki dans la *Rousskaia Starina*.

Cette maladie (de l'orgueil et de l'arrogance) a depuis longtemps atteint beaucoup de nos évêques. Infestés de ce virus, certains d'entre eux se figent dans l'attitude froide d'idoles inabordables devant lesquelles il faut tomber à genoux, s'incliner, ramper. Sur ce point aussi s'est fait sentir, partiellement du moins, l'influence du servage; elle a pénétré dans le clergé, transformant l'évêque en *un seigneur et maître*, et les prêtres en des serfs, en de très humbles serviteurs. L'évêque est placé à une hauteur qui le rend inaccessible au simple prêtre et même à l'archiprêtre : il est pour tous un seigneur tout-puissant; le prêtre, lui, pour ce qui est de la revendication de ses droits, est dans la situation d'un poisson pris dans la glace; il a peine à gagner même son pain quotidien. Par suite de ces inégalités, par suite de la contradiction absolue de ces situations extrêmes qui ne laisse plus aucune place à la vraie fraternité chrétienne, et qui, en opposition avec l'esprit du Christ et des apôtres, introduit dans l'organisme ecclésiastique, d'un côté l'orgueil dominateur, de l'autre le servage humiliant, il est arrivé et il arrive encore — et cela maintes fois — que même les meilleurs d'entre les évêques accordent leurs préférences à la médiocrité et à la nullité servile, même à la moralité douteuse, plutôt qu'à l'esprit, à la science, à la conviction, à la moralité au-dessus de tout soupçon. Et ceci, tout simplement parce que, avec des sujets qui réunissent ces dernières qualités, ils ne peuvent satisfaire leur appétit d'orgueilleuse domination, tandis qu'avec ceux qui en sont dépourvus ils le peuvent librement.

Je ne doute pas que dans le tableau ci-dessus les teintes ne soient outrées; mais c'est tout de même un symptôme assez curieux que cette liberté avec laquelle, dans une des graves revues ecclésiastiques de Russie, on se permet de traiter les plus hautes autorités religieuses. Reconnaissons d'ailleurs qu'il y a du courage et une franchise méritoire à mettre ainsi à nu, au risque de les irriter, ses plaies intimes.

A. RATEL.

LA MORT DU PATRIARCHE MÉLÉTIOS D'ANTIOCHE

Le premier patriarche gréco-arabe d'Antioche vient de mourir presque subitement dans sa résidence de Damas, le jeudi 8 février 1906.

La veille, vers le soir, Mgr Mélétios se sentit assez indisposé pour le dire à son entourage. Quand le médecin, venu à 10 heures, eut donné tous les soins requis, on laissa reposer le malade, mais le lendemain matin, en retournant vers lui, on le trouva sans connaissance. Il était atteint, dirent les docteurs, d'une très grave congestion cérébrale.

Athanasios Abi-Cha'ar, évêque d'Edesse, seul prélat orthodoxe alors présent à Damas, jugea bon de prévenir télégraphiquement les métropolites des diocèses les plus rapprochés et de convoquer d'urgence le Conseil mixte. Celui-ci décida qu'il fallait avertir Nazem Pacha, gouverneur de la ville. Aussitôt le gouverneur dépêcha ses deux médecins et accourut de sa personne au patriarcat.

Cependant, le malade allait de mal en pis et l'on pressentait qu'il rendrait le dernier soupir sans reprendre connaissance.

C'est en effet ce qui arriva dans la matinée. « Vers 9 heures, dit un journal indigène (1), Mgr Mélétios Doumani, patriarche d'Antioche et de tout l'Orient, rendait sa sainte âme entre les mains des médecins ».

Naturellement, la fâcheuse nouvelle fut envoyée sans retard à tous les prélats relevant du siège d'Antioche.

Le corps du défunt resta exposé à la cathédrale durant les journées du 8 et du 9 février. Le 10, à 10 heures du matin, eurent lieu les funérailles. On y remarqua le vali Nazem Pacha, le fils du gouverneur militaire, les consuls ou vice-consuls de toutes les puissances représentées à Damas, les délégués de toutes les croyances religieuses de la ville. Quant à la haute hiérarchie orthodoxe, elle groupa autour du cercueil, avec l'évêque Athanasios d'Edesse, les métropolites Athanasios de Homs, Grégorios de Hama, Paul du Liban, Gérasimos de Beyrouth et Germanos de Zahlé.

C'est le pasteur de Beyrouth qui prononça l'oraison funèbre, morceau d'éloquence assez long, assez pompeux aussi, où furent exaltées les qualités pastorales du défunt, mais sans la moindre allusion aux graves événements qui l'avaient porté sur le trône patriarcal.

Le lendemain, 11 février, les prélats profitèrent du dimanche pour célébrer un service funèbre. Le métropolite du Liban y prit la parole, mais son panégyrique roula tout entier sur les vertus personnelles du patriarche, sans un mot pour les actes de persévérante énergie accomplis en 1898.

A l'heure qu'il est, les fidèles de Mgr Mélétios ne s'occupent plus que de services pour le repos de son âme. Une sainte émulation règne d'un bout à l'autre de la Syrie, et il n'est pas un hameau, si petit soit-il, qui accepte de rester en retard. C'est à croire que, sans souci de contredire leur propre doctrine sur le Purgatoire et les peines de l'autre vie, les orthodoxes veulent dépasser en ce point leurs voisins catholiques.

Toutes les préoccupations sont aux services, ai-je dit; entendez toutes les préoccupations du peuple, car ailleurs commencent les intrigues en vue de la succession au siège vacant. Mais pourquoi jeter les yeux sur les ambitions qui se font jour? Pourquoi prêter l'oreille aux bruits qui se donnent carrière? Il n'y a rien là qui ne soit ou peu intéressant ou très prématuré.



Mgr MELETIOS, PATRIARCHE ORTHODOXE D'ANTIOCHE

Jusqu'ici le seul acte important accompli à Damas est la remise des pouvoirs patriarcaux au prélat chargé de faire l'intérim avec le titre de *topotérète* ou de *locum tenens*. C'est Mgr Athanasios, métropolite de Homs, qui a été choisi en cette qualité par ses collègues de l'épiscopat et par les membres du Conseil mixte.

Tandis que la Syrie orthodoxe pleure son pasteur, le patriarcat grec du Phanar s'agite fiévreusement à l'effet de mettre le nez une fois de plus dans les affaires d'autrui. Il a tressailli d'aise en apprenant la mort de Mélétios Doumani, l'audacieux intrus; il a pensé que l'hellénisme avait

(1) Le *Mahabbé*, organe arabe de la communauté orthodoxe de Syrie, numéro du 4 (17) février 1906, p. 68.

là une excellente occasion de rouvrir la lutte contre l'élément indigène et de reprendre pied à Damas. « Pour le coup, s'est-il dit, le sultan sera de notre côté, cette fois. En 1898, redoutant les Russes et détestant les Grecs, le sultan a pris fait et cause pour ce Mélétios que l'on soutenait à Saint-Pétersbourg et que l'on combattait à Athènes. Mais aujourd'hui tout est changé : la crainte de la Russie et la haine de la Grèce ayant fait place à des sentiments d'un tout autre genre, l'hellénisme sera favorisé en Syrie ». Beau raisonnement en vérité, et qui promettait les plus belles espérances!

Pour sa part, Joachim III ne s'est pas fait faute d'espérer. Il a même, dans une séance du saint synode, exposé tout un plan d'immixtion : l'Eglise d'Antioche serait mise en demeure d'élire son nouveau patriarche d'après le règlement en vigueur jusqu'en 1900; de ses douze métropolites actuels, les huit élus sous Mélétios seraient écartés et les quatre autres seuls conserveraient tous leurs droits; les prélats grecs sortis du patriarcat sous Mélétios rentreraient en possession de leurs charges et dignités. C'était ne pas y aller de main morte. Malheureusement pour Joachim III, les synodiques ont jugé bon de lui fausser compagnie : par sept voix contre cinq d'abord, par huit contre quatre ensuite, ils ont décidé que le patriarcat œcuménique n'interviendrait pas. C'est de la première huitaine de mars que date cette décision. Depuis, inconsolable d'un pareil échec, l'impérieux Joachim cherche quelque moyen détourné de faire sentir son autorité à Damas. Réussira-t-il ?

Qu'il réussisse ou non, les événements actuels donnent un très vif intérêt au nouveau règlement de l'Eglise d'Antioche. Elaboré en arabe dès 1900, mais resté inédit jusqu'en 1906, ce règlement vient d'être publié en russe dans le dernier fascicule des *Communications de la Société impériale orthodoxe russe de Palestine* (1). Son importance a frappé plusieurs de nos amis. Notre correspondant A. Ratel nous en a transmis un résumé excellent. De son côté, notre collaborateur C. Rommelaere nous en a fourni la traduction complète. C'est la traduction complète que, malgré sa longueur, les *Echos d'Orient* jugent préférable de reproduire. On la trouvera ci-dessous, accompagnée de quelques notes nécessaires à l'intelligence du texte.

G. BARTAS.

RÈGLEMENT DE L'ÉGLISE ORTHODOXE D'ANTIOCHE

CHAPITRE Ier

A. Election du patriarche.

ART. 1er — En cas de veuvage du siège patriarcal d'Antioche, le vicaire patriarcal synodique télégraphie la nouvelle à tous les métropolites dudit siège ainsi qu'au représentant du patriarche à Antakhiè (1), afin que, dans les dix jours, chacun d'eux fasse connaître celui qu'il désire pour *locum tenens* patriarcal à Damas (2). Le dixième jour a lieu la réunion du synode et du Conseil mixte, sous la présidence du susdit vicaire, et on procède à l'élection, parmi les métropolites du siège d'Antioche (2), d'un personnage qui présente les qualités indispensables requises chez un *locum tenens*. Celui qui réunit la majorité des suffrages des métropolites, du représentant du patriarche (3) et des membres du Conseil mixte est proclamé *locum*

(1) Antakhiè est le nom actuel de l'antique Antioche.

(2) Damas est le centre effectif du patriarcat orthodoxe d'Antioche.

(1) *Soobchtchénia*, t. XVII, Saint-Pétersbourg, 1906, p. 23-42.

(2) Prescription dirigée contre l'hellénisme.

(3) C'est par lettre ou par télégramme que les métropolites dispersés dans leurs diocèses et le représentant du patriarche fixé à Antioche ont notifié le nom de leur choix.

tenens. Le protocole en est dressé et envoyé par l'intermédiaire du vali à la Sublime Porte. Celle-ci, au moyen d'un firman impérial, confirme le *locum tenens* désigné et enjoint de procéder à l'élection du patriarche légitime en se conformant aux dispositions souveraines relatives à ce sujet.

Art. 2. — Une fois mises à exécution les mesures signalées plus haut et le *locum tenens* élu, ce dernier doit expédier à tous les métropolites du siège d'Antioche une dépêche les invitant à se présenter à Damas, résidence du patriarche, dans les quarante jours à partir de la date de leur convocation pour prendre part au Conseil d'élection. Celui des métropolites, à qui une raison grave ne permettrait pas d'être présent, pourra déléguer ses pouvoirs à quelque autre métropolite du siège d'Antioche; pour ce, il lui confiera une pièce attestant cette délégation de pouvoirs et conférant au dépositaire le droit de suppléer, au Conseil électoral, le membre absent. Quant au métropolite qui, dans le délai fixé, ne se sera pas présenté en personne et aura négligé de déléguer ses pouvoirs, celui-là perdra tout droit à protester contre le choix du candidat ou à gêner en quoi que ce soit les opérations électorales. En même temps qu'il s'adresse aux métropolites, le *locum-tenens* invite par écrit toutes les éparchies (1) du siège d'Antioche à envoyer à l'assemblée électorale chacune un délégué choisi parmi les laïques estimables. Ces délégués devront se trouver à Damas au jour fixé. Les éparchies qui ne se soucieraient pas de nommer un délégué à l'assemblée électorale seront privées du droit de suffrage à cette assemblée. Tout député éparchique devra justifier de son mandat au moyen d'un certificat légal authentiqué par les autorités locales.

Art. 3. — A la nouvelle que le siège patriarcal est veuf (2), le représentant du patriarche à Antakhié entre en délibération avec les prêtres de l'endroit, les représentants du peuple et les conseillers laïques patriarcaux, au sujet du choix du *locum tenens*, et communique à Damas le nom du candidat élu, soit à la majorité des suffrages, soit à l'unanimité. Dès que son élection est ratifiée, le *locum tenens* doit écrire au représentant du patriarche à Antakhié, afin que celui-ci se rende à Damas, en compagnie de deux délégués estimables, d'Antakhié ou de quelque autre ville, pour prendre part à l'élaboration de la liste des candidats au siège patriarcal et au vote. Chacun des représentants de la ville d'Antakhié, ainsi que le vicaire patriarcal de cette même ville ou son suppléant, au cas où lui-même ne pourrait pas se présenter en personne, a droit à une voix à l'assemblée électorale. Les représentants laïques d'Antakié devront être munis d'un certificat attestant l'authenticité de leur mission.

Art. 4. — Cinq jours avant l'expiration du délai de quarante jours mentionné à l'article 2, le *locum tenens* invite les prêtres et pas moins de cent représentants de la cité : commerçants, artisans de Damas et du faubourg Midane, à se choisir, sous sa présidence, dix personnes qui représenteront la ville, avec privilège de participer à la composition de la liste des candidats et au vote. Sur ces dix représentants, un devra être prêtre, les neuf autres laïques, dont un appartiendra à Midane. Il est indispensable que l'élection de ces personnages soit définitivement achevée durant cette réunion, en suite de quoi on en rédigera sur place le protocole qui sera signé par le vicaire patriarcal et par tous les assistants. Au quarantième jour, le *locum tenens* avise tous les métropolites présents à Damas, les dix représentants de Damas et Midane, ainsi que les autres représentants laïques de tout le patriarcat d'Antioche et enfin les membres du Conseil mixte, qu'ils ont à se réunir au patriarcat le premier jour qui suit les quarante jours. Lorsque seront rassemblés les deux tiers des invités, le *locum tenens* ouvrira la séance et l'on procédera à la vérification des pouvoirs des délégués présents. Après quoi, les portes seront closes et on remettra à chaque assistant un bulletin spécial sur lequel il devra inscrire le nom de celui que sa conscience lui indiquera comme digne et capable d'occuper le siège patriarcal. Le candidat devra d'ailleurs être obligatoirement l'un des métropolites du siège d'Antioche (1). Quand tous auront déposé leur bulletin cacheté, le secrétaire du synode et deux membres de l'assemblée électorale procéderont au dépouillement et, par-devant tous les membres de l'assemblée, compteront les voix des candidats élus. Est élu candidat quiconque

(1) Diocèses.

(2) Les deux premiers articles regardant Damas, le troisième fait un retour en arrière pour s'occuper exclusivement d'Antakhié.

(1) Pour fermer la porte aux candidatures du monde hellénique.

se trouve une fois inscrit, quelle que soit d'ailleurs la quantité de suffrages qu'il obtient. La liste des candidats au siège patriarcal et le procès-verbal, dressé sur place, de l'assemblée électorale qui vient d'avoir lieu, sont signés du *locum tenens* et de tous les membres de ladite assemblée, puis portés sur le sigillium patriarcal (1).

Art. 5. — La liste des candidats et le procès-verbal mentionnés dans le précédent article doivent être immédiatement transmis au vali de Damas pour qu'il les fasse parvenir à la Sublime Porte. Celle-ci exclut de la liste les candidats qu'elle estime ne pas satisfaire à ses exigences et en avise le patriarcat, par l'intermédiaire de ce même vali, dans les vingt-quatre heures au plus tard. Le patriarcat n'a qu'à biffer de la liste les candidats ainsi récusés et à procéder à l'élection d'un patriarche parmi les candidats restants.

Art. 6. — Après que le vali a communiqué en bonne forme la réponse de la Porte au vicaire patriarcal, ce dernier convoque en réunion officielle, au patriarcat, les membres de l'assemblée électorale suivant sa composition primitive. Il y lit la réponse officielle que le vali lui a remise de la part de la Sublime Porte et demande que les électeurs, conformément à leur droit, inscrivent sur des bulletins séparés les noms de trois des candidats agréés par la Porte. Puis, les bulletins sont recueillis, les noms indiqués sont portés sur une liste spéciale, tout comme on avait fait lors de la première assemblée électorale, et immédiatement, pour une plus grande régularité, on effectue la vérification des voix. La liste de candidats ainsi obtenue est signée par tous les assistants et par le secrétaire du saint synode. S'il est reconnu que des candidats ayant recueilli la majorité des suffrages ont le même nombre de voix, on procede pour ceux-là à un second tour de scrutin, et si cette fois encore le nombre de voix est égal, alors on tire au sort l'un d'entre eux. Le procès-verbal de l'opération est porté sur le codex du patriarcat. Il se termine par la mention des trois candidats qui ont obtenu le plus de voix, et est signé de tous les membres de l'assemblée électorale (2).

(1) Cette première séance a donc pour but de dresser la liste des patriarchables qui doit être soumise à l'examen de la Sublime Porte.

(2) Donc l'objet de cette deuxième séance est d'arrêter la liste des trois prélats parmi lesquels les métropolites devront, quelques minutes plus tard, choisir définitivement le patriarche.

Art. 7. — Après l'exécution des différents points de l'article précédent, les membres du saint synode se rendent à l'église cathédrale, accompagnés du secrétaire du synode qui porte les protocoles de l'élection ainsi que le protocole mentionnant les noms des trois métropolites qui ont recueilli le plus de suffrages à la dernière séance de l'assemblée électorale. On ferme les portes de l'église et, une fois faite la prière d'usage, chacun des membres du synode qui participe aux opérations électorales soit par lui-même, soit par représentant, s'approche du saint trône et dépose dans le plateau qui s'y trouve un pli cacheté portant le nom de celui des trois candidats qu'il estime en conscience le plus digne d'occuper le siège patriarcal. En suite de quoi deux métropolites rapportent le plateau du sanctuaire au chœur et vérifient le chiffre des bulletins déposés; puis l'un d'eux les dépouille, lit tout haut le contenu et le fait voir à tous les autres membres du synode. Le secrétaire dresse sur-le-champ un tableau comparatif des voix obtenues par les trois candidats. Celui qui a la majorité est reconnu patriarche. Que si les candidats obtiennent le même nombre de suffrages, le *sort apostolique* décidera du choix définitif (1). L'élection du patriarche est consignée en un procès-verbal spécial que tous les membres du synode signeront et sur lequel ils apposeront leur sceau. Les autres ne jouissent pas du droit de signer ce procès-verbal. Après la prière d'actions de grâces, le synode retourne au patriarcat où il est donné lecture devant toute l'assemblée électorale de l'acte d'élection du patriarche, puis on l'inscrit sur le sigillium et on en dresse le procès-verbal que signent tous les membres de l'assemblée électorale et qui est envoyé, par l'intermédiaire du vali de Damas, à la Sublime Porte, avec prière de hâter la reconnaissance et la validation du patriarche élu à la majorité des suffrages.

Art. 8. — Le patriarche, lorsqu'il a reçu par la voie du susdit gouverneur son haut bérat d'investiture, assigne un jour à la cérémonie solennelle de son avènement au trône d'Antioche, suivant le rite en vigueur de temps immémorial et qui veut, entre autres choses, que ce soit le métropolite le plus ancien dans l'ordre de consécration qui impose au nouvel élu la crosse patriarcale. Dès lors, le nouveau

(1) Le sort apostolique est celui qui, au témoignage des Actes des Apôtres, donna la place de Judas à Mathias, de préférence à Joseph le Juste.

patriarche entre en fonction et il en avise son peuple par une lettre encyclique imprimée.

B. Qualités des candidats au patriarcat.

ART. 1er. — Le candidat à la dignité patriarcale devra être entré dans l'âge mûr, c'est-à-dire compter au moins quarante ans, faire partie des métropolites d'Antioche (1) et avoir gouverné une éparchie quelconque pendant au moins sept ans, d'une façon ininterrompue et irréprochable.

ART. 2. — Il devra justifier d'une conduite intègre, posséder les sciences théologiques et, autant que possible, les profanes. Toute sa vie, toute son activité antérieures devront attester qu'il est un défenseur zélé des dogmes divins et de la tradition de l'Eglise. Le patriarche est le chef de l'Eglise orthodoxe d'Antioche et le père spirituel de tous les orthodoxes ressortissant au siège patriarcal d'Antioche; en outre, il est le trait d'union entre les métropolites soumis au siège d'Antioche et les autres Eglises orthodoxes autocéphales : il importe donc qu'il soit à même de défendre sa foi partout, toujours et en toute occurence, comme l'exigent les obligations spirituelles imposées à quiconque brigue cette sublime dignité.

ART. 3. — Attendu que le patriarche n'est pas seulement l'un des hauts dignitaires spirituels de l'Eglise orthodoxe, mais qu'il est en même temps le dépositaire de tous les privilèges conférés à cette Eglise par les sultans successifs jusqu'à Abdul-Hamid, heureusement régnant, et énumérés chaque fois dans le bérat impérial délivré au patriarche légalement élu, ce dernier devient, par le fait même, l'exécuteur de toutes les volontés du gouvernement impérial relatives au peuple orthodoxe. A cet effet, le candidat au patriarcat, à part les qualités déjà mentionnées, devra jouir de toute la confiance de la Sublime Porte qui ratifie son élection. Par ailleurs, ses qualités et ses avantages devront être tels qu'ils lui attirent la confiance, l'estime et l'affection de ses propres ouailles. Bref, il faut que par ses qualités il contribue à rehausser sa haute position. Il faut aussi que lui-même et, pour le moins, son père soient des sujets ressortissant au gouvernement impérial du sultan.

C. Composition de l'assemblée électorale.

ART. 1er. — L'assemblée électorale générale pour le choix des candidats devra se composer de membres ecclésiastiques et laïques.

(1) Ces mots, pour écarter les Grecs.

ART. 2. — Les ecclésiastiques dont la présence à l'assemblée est indispensable sont les suivants : tous les métropolites éparchiques ou leurs délégués, comme il a été dit à l'article 2 du chapitre Ier, section A; le représentant du patriarche à Antakhiè ou son vicaire, comme il a été dit à l'article 3 du même chapitre, même section; enfin, un des représentants de Damas, résidence patriarcale, comme il a été dit à l'article 4 du chapitre Ier, section A.

ART. 3. — Tout représentant laïque du peuple devra avoir au moins trente ans d'âge, compter parmi les enfants du siège d'Antioche et, par son père, parmi les sujets du gouvernement impérial, jouir de la considération de ses compatriotes et être connu pour la régularité de sa conduite et son dévouement envers son Eglise et son gouvernement légitime.

CHAPITRE II

Qualités requises des futurs évêques et mode de leur élection.

ART. 1er. — Des candidats aux sièges épiscopaux on exigera : *a*) qu'ils soient par leur naissance et que leur père soit également sujets turcs et d'une conduite irréprochable tant au regard du gouvernement qu'au regard du peuple ; *b*) qu'ils présentent un certificat de bonne conduite délivré par chacune des localités où ils auront vécu et exercé un ministère, jusqu'à leur entrée au patriarcat ou dans une éparchie quelconque; *c*) qu'ils aient l'âge exigé par les canons ecclésiastiques, à savoir, au moins trente ans, et soient exempts de tout défaut corporel; *d*) qu'ils aient montré leur capacité et garanti la loyauté de leur activité future par un stage d'au moins trois ans dans telle ou telle fonction du patriarcat, dans tel ou tel monastère, ou près d'un métropolite éparchique à titre de clercs, chose absolument indispensable s'ils veulent se familiariser dans une mesure suffisante avec les choses ecclésiastiques et acquérir l'expérience nécessaire pour l'administration des éparchies; *e*) qu'ils possèdent la langue parlée dans l'éparchie pour laquelle ils seront désignés (1).

ART. 2. — A l'avenir, ne seront nommés métropolites que ceux qui auront un certificat attestant qu'ils ont suivi les cours de sciences ecclésiatico-théologiques dans les écoles orthodoxes ou qui témoigneront, dans le fait, d'une

(1) Ceci, contre les Grecs.

vie vertueuse et honnête, de la douceur de leur caractère et d'une suffisante connaissance des sciences théologiques, encore qu'ils ne soient pas diplômés.

Art. 3. — On procédera comme suit à l'élection et à la nomination de l'évêque de tout siège éparchique devenu vacant. L'éparchie veuve élit trois candidats présentant les qualités prévues par les articles précédents, et dresse de ce choix un procès-verbal qui est expédié au patriarcat. Après la réception de ce procès-verbal, le patriarche est tenu de notifier, dans l'espace de huit jours, les noms des trois candidats à tous les métropolites éparchiques du siège d'Antioche. Il invite en même temps ces métropolites à se présenter personnellement à Damas ou, s'ils ne le peuvent, à envoyer leur suffrage pour l'un des trois candidats, sous pli cacheté, avec une lettre contenant le nom de celui que le métropolite absent charge de le représenter et de signer à sa place le sigillium de l'élection. Les réponses des métropolites éparchiques devront être reçues dans l'intervalle de quinze jours à partir du jour où la notification leur sera parvenue. Lesdites réponses arrivées, le patriarche les passe aux métropolites qui se trouvent près de lui. Ceux-ci les emportent avec eux à l'église le jour de l'élection. Après la prière que comportent pareilles circonstances, les métropolites électeurs décachètent tous les plis renfermant les suffrages et inscrivent le résultat sur le susdit sigillium qui est signé par tous ceux qui ont participé à l'élection. De l'église, les métropolites se rendent près du patriarche pour lui remettre le sigillium et l'informer du résultat de l'élection qui vient d'avoir lieu. A son tour, le patriarche annonce à l'éparchie quel est le métropolite élu et fixe la date de sa consécration.

Art. 4. — Chaque évêque, conformément aux canons ecclésiastiques, est tenu de résider dans son éparchie et d'en faire la visite à des époques déterminées selon les usages reçus dans cette même éparchie. Une raison grave peut seule lui faire envoyer à sa place son vicaire.

Art. 5. — Au cas où il serait su qu'un métropolite aurait contrevenu aux canons ecclésiastiques ou aux lois civiles, l'affaire sera instruite par-devant le saint synode composé de tous les métropolites éparchiques, sous la présidence du patriarche. La décision sera rendue d'après les canons de l'Eglise et les privilèges religieux concédés à l'Eglise orthodoxe d'Antioche par les sultans turcs, mais tout en se guidant cependant sur les lois publiques de l'empire.

CHAPITRE III

Des biens héréditaires du patriarche, des métropolites et des autres moines (1).

Art. 1er. — Tous les objets ecclésiastiques laissés à leur mort par le patriarche, les métropolites et les évêques, ainsi que les livres, les meubles et immeubles et l'argent deviennent par héritage la propriété de leur éparchie. Néanmoins, de ces biens, une certaine part sera préalablement distraite en vue de couvrir les frais des funérailles, des services funèbres et des distributions d'aumônes, conformément aux rites ecclésiastiques et aux coutumes de l'Eglise d'Antioche. Avec les autres biens du prélat défunt on payera ses dettes, s'il y en a, et le reste de la somme réalisée servira à l'acquisition d'immeubles qui seront portés au nom de son éparchie et dont celle-ci percevra seule les revenus. S'il est prouvé légalement qu'avant son arrivée dans l'éparchie, le prélat défunt possédait une fortune particulière au sujet de laquelle il ait laissé un testament spécial, on doit dans ce cas déférer à sa volonté et procéder à l'exécution du testament selon les canons de l'Eglise.

Art. 2. — A la mort d'un patriarche ou d'un évêque en retraite, ou bien d'un évêque sans éparchie, ou enfin de quelque autre clerc moine, on prélève d'abord sur son héritage la somme qu'il faut pour subvenir aux dépenses des funérailles et des services funèbres et, le cas échéant, à l'acquittement des dettes; tout le reste, s'il s'agit de choses ecclésiastiques et de livres, est cédé à l'église du monastère où il a demeuré jusqu'à sa mort ou bien à l'église cathédrale de l'éparchie dans laquelle il est mort. Que s'il reste encore au défunt quelque chose en argent, en bien-fonds, etc., le tout est partagé par le patriache et le saint synode en trois portions égales, dont l'une est remise aux parents du défunt, l'autre est employée à l'achat de propriétés dont les revenus seront partagés entre le patriarche et les établissements de bienfaisance existant dans la résidence patriarcale, enfin, la troisième portion revient aux

(1) Le texte dit « autres moines », parce que le patriarche et les métropolites appartiennent ou sont censés appartenir au monachisme.

établissements de bienfaisance du pays natal du défunt.

ART. 3. — Tous les biens laissés par les moines et les religieuses des couvents, sans distinction de rang, passent aux monastères particuliers auxquels ils étaient incorporés.

ART. 4. — A la mort du patriarche ou d'un métropolite éparchique, on dresse immédiatement l'inventaire de ses biens. Ce travail est effectué dans la résidence patriarcale par le saint synode et la Commission laïque; dans la ville éparchique, par les plus anciens prêtres et la Commission laïque ou, à son défaut, par les délégués du peuple. Quant aux biens des supérieurs de monastères d'hommes et de femmes, les plus anciens des moines ou des religieuses y font mettre les scellés et en avisent immédiatement le métropolite éparchique sous la juridiction duquel se trouve le monastère en question, ou bien, s'il s'agit d'un monastère stavropégiaque (1), le patriarche. Il est exactement procédé de la même façon pour les biens des simples moines ou religieuses par les supérieurs et supérieures aidés du plus ancien ou de la plus ancienne de la communauté. (*A suivre.*)

BIBLIOGRAPHIE

R. P. CONSTANTIN BACHA, religieux basilien de Saint-Sauveur : *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran*, publié et traduit en français pour la première fois. Tripoli, chez l'auteur (évêché grec-melchite). Paris, E. Leroux, 28, rue Bonaparte, 1905, in-8°, 47 + 31 pages. Prix: 1 fr. 50.

Notre distingué collaborateur, qui a édité récemment à Beyrouth les œuvres arabes de ce théologien grec-melchite, ainsi qu'on peut le voir dans les *Echos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 59, traduit aujourd'hui pour la première fois en français celle de ses œuvres qui lui a paru la plus importante. C'est le huitième traité de l'édition arabe, celui qui occupe les pages 140 à 180. Dans l'édition française, la traduction va de la page 15 à la page 47; elle est suivie du texte arabe avec une pagination spéciale et précédée d'une introduction historique sur Théodore Abou-Kurra et sur ses ouvrages.

Ce traité est une démonstration de la religion chrétienne et de l'Eglise catholique contre les Juifs d'abord, ensuite contre les sectes hérétiques de la Syrie et de la Mésopotamie : nestoriens, jacobites, julianistes et maronites. Sans avoir jamais connu Photius, Abou-Kurra le réfute d'avance, en établissant la primauté de saint Pierre et de ses successeurs, les évêques de Rome, comme il arrive rarement à un théologien oriental de le faire. Il prouve cette institution par les textes du Nouveau Testament et par l'histoire, en appelant à son secours les *six* Conciles œcuméniques, qui ont été présidés et approuvés par les Papes de Rome. Ce fait semblerait démontrer que le traité a été écrit avant la réunion du septième Concile œcuménique, en 787.

Nous avons, rien que dans ce traité, quatre textes des plus explicites, en faveur du monothélisme des maronites, bien que le P. Bacha ait cru devoir substituer le terme de *monothélites* à celui de *maronites*, ainsi qu'il le déclare expressément dans sa préface (p. 12). Je ne les donne pas, puisqu'un de nos collaborateurs les cite longuement dans un article que l'on trouvera dans le fascicule précédent.

Le R. P. Bacha a fait précéder la traduction française de ce traité d'Abou-Kurra d'une bonne notice biographique sur cet auteur. Il serait originaire d'Edesse, moine de Saint-Sabas, près de Jérusalem, puis évêque de Haran en Mésopotamie et controversiste distingué contre les arméniens, les jacobites et les coptes d'Egypte. Est-il vraiment disciple de saint Jean Damascène, comme l'affirme l'éditeur? C'est douteux, car saint Jean Damascène paraît être mort en 749, et Théodore Abou-Kurra vivait sûrement encore en 812, c'est-à-dire soixante-trois ans après. Il semble même être mort après 820. Les œuvres de cet écrivain comprennent des traités grecs édités dans la *P. G.* de Migne, t. XCVII; trente traités en syriaque pour défendre la

(1) Le monastère stavropégiaque est celui qui, exempt de l'Ordinaire, ne relève que de l'autorité patriarcale ou synodale.

doctrine du Concile de Chalcédoine et la lettre de saint Léon, enfin des opuscules théologiques en arabe, dont neuf ont été édités par le P. Bacha; un sur le culte des images, par l'abbé Arendzen, à Bonn, en 1897; enfin sept ou huit autres traités ou homélies encore inédits. Il est à souhaiter que le P. Bacha ait bientôt l'occasion de les éditer, en les accompagnant d'une traduction latine ou française, ainsi que les huit autres traités déjà publiés par lui, car la langue arabe n'est pas à la portée du plus grand nombre des lecteurs européens.

SIMÉON VAILHÉ.

H. DELEHAYE, S. J. : *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II*, textes et traductions (t. II, fasc. IV de la *Patrologia orientalis* de R. Graffin et F. Nau). Paris, 1905. Firmin-Didot, grand in-8°, p. 405-560. Prix : 9 fr. 50; pour les souscripteurs, 6 francs.

Il faut féliciter les éditeurs de la *Patrologia orientalis* d'avoir admis les textes grecs dans leur collection; il en reste encore un si grand nombre à éditer, que n'a pas connus Migne ou qui sont publiés d'une manière insuffisante! Nombre de vies de saints, et fort intéressantes, attendent toujours d'être exhumées des bibliothèques; quant à la série métaphrastique que Migne a admise dans sa *Patrologie grecque*, elle pourrait être aisément complétée. Sans doute, l'œuvre de Métaphraste n'est qu'une retouche qui a, d'ordinaire, fort maltraité l'original; mais comme cet original fait souvent défaut, force est bien de se contenter du plagiat. Et que dire des règles monastiques, des *Typica* de fondation ou des *Typica* liturgiques, des traités dogmatiques, etc. Le champ ouvert aux explorateurs ne manque pas.

Le R. P. Delehaye, Bollandiste, est familiarisé depuis longtemps avec les textes grecs, et si sa réputation d'éditeur n'avait déjà été fondée, l'édition du grand *Synaxarium ecclesiæ Constantinopolitanæ*, qui forme le propylée du mois de novembre des *Acta Sanctorum*, aurait suffi pour l'établir à tout jamais. Cette fois, le savant Bollandiste nous donne les actes grecs des martyrs persans pendant la persécution de Sapor II, au IVe siècle. Ce sont les passions des saints Jonas et Barachisius, sous deux formes différentes; de sainte Pherbuthé, de saint Sadoth, de saint Abraham (deux textes), de sainte Ia (deux textes), de saint Badema l'Archimandrite, des saints Acepsimas, Joseph et Aithalas (quatre textes). Donc treize textes en tout se rapportant à sept saints ou à sept groupes de saints. Chaque passion est éditée d'après les manuscrits connus, parfois d'après un manuscrit unique, comme les textes 1, 2, 6, 8 et 9, parfois aussi d'après deux, quatre ou même cinq manuscrits, comme le texte 11. On en trouvera la nomenclature dans la préface. Chaque texte est accompagné d'une traduction latine, ancienne habituellement, et que le P. Delehaye a retouchée çà et là, pour la rendre plus conforme à l'original. On trouve également dans la préface le renvoi aux collections syriaques d'Assemani et de Bedjan parce que le texte grec, quoique fort ancien, n'est qu'une traduction du syriaque. L'éditeur a rejeté dans une table spéciale les remarques que la forme des noms propres, souvent défigurés par les rédacteurs et les scribes, a pu lui suggérer.

Il s'est abstenu de « caractériser chacune des pièces éditées, comme aussi de chercher à éclaircir les détails historiques qui pourraient attirer l'attention du lecteur ». Pour lui, les instruments de travail dont on dispose ne permettent pas aujourd'hui de pousser plus avant les recherches qu'ont déjà entreprises des érudits à ce sujet et aux travaux desquels il se contente de nous renvoyer. Comme la *Patrologia orientalis* a le même format que la *Patrologie grecque* de Migne et qu'elle tend à la compléter, les nombreux possesseurs de la collection de Migne auraient intérêt à s'y abonner, ne serait-ce que pour la série grecque à laquelle on peut souscrire, indépendamment des autres séries.

S. VAILHÉ.

R. P. DOM H. LECLERCQ, O. S. B. *Les Martyrs*, t. IV, *Juifs, Sarrasins et Iconoclastes*. Paris, H. Oudin, petit in-8°, CXLII-354 pages. Prix : 3 fr. 50.

Le quatrième volume de la collection de Dom Leclercq se divise, comme les trois précédents, en deux parties distinctes, une longue préface et une série d'actes ou de passions de martyrs. En dehors d'une quinzaine de pages de considérations générales sur le rôle de la critique et du critique à notre époque, la préface contient une étude, p. XX-CVI, sur les rapports des Juifs et des chrétiens aux premiers siècles de l'Eglise, et un article paru en 1903 dans une revue bénédictine d'Allemagne sur la critique officielle des Actes des martyrs,

p. cvi-cxlii. La première étude m'a paru fort intéressante, et, si j'ai un regret à exprimer, c'est qu'elle se soit bornée à retracer les relations des Juifs et des chrétiens aux tout premiers siècles, sans les examiner d'un peu près, soit dans l'empire byzantin, soit dans l'empire occidental, et les royaumes germaniques qui, d'après la chronologie, entraient dans le cadre de cette étude. A noter aussi dans ces pages quelques noms propres à tournure étrange, Sebna pour Jamnia, p. xxxv; Bettaz pour Bèther, p. xlvi, etc. On aurait pu aussi ne pas citer, p. xxxvi, Benjamin de Tudèle, un voyageur juif du moyen âge, à l'appui de ce qui se pratiquait pendant les premiers siècles, et ne pas transformer, p. xcvi, en 15 kilomètres les 150 des *Analecta bollandiana*, t. V, p. 9. Les actes grecs de saint Pionius, p. lxxxiv, sont bel et bien édités depuis 1894 par M. Papadopoulos-Kérameus.

Le corps de l'ouvrage comprend, p. 1 à 153, la traduction du martyre de saint Vartan et de ses compagnons arméniens, en juin 451, traduction empruntée à Langlois; le martyre d'Herculanus, évêque de Pérouse en 546, p. 154-155; la traduction du martyre de saint Aréthas et de ses compagnons en 523 dans l'Arabie heureuse, p. 156-189; le martyre des moines de Léon en 555 et de saint Herménégilde, p. 190-198; le récit de la prise de Jérusalem par les Perses en 614, p. 199-214, récit emprunté à M. Couret; le martyre de Jésus-Sabran en 620, emprunté à M. Chabot, p. 215-227; le martyre de saint Oswald, roi de Northumbrie, du pape saint Martin Ier, de saint Aigulphe de Lérins, des deux saints Ewald, de sainte Julie, p. 228-262; un abrégé de la persécution iconoclaste, p. 263-291, emprunté presque mot pour mot à une brochure de M. l'abbé Tougard; le martyre de sainte Théodosie, en 726, de sainte Marie et de ses compagnons, en 730, de saint Paul en 766, de saint André de Crète en 767, pendant la persécution iconoclaste, p. 292-304, 312-324; le martyre de diverses victimes des Sarrasins, saint Porcaire et les moines de Lérins en 730, les vingt moines de Saint-Sabas près de Jérusalem, en 797, p. 305-311 et 335-344; enfin, des saints Saulve et Lupère à Valenciennes, au viiie siècle, p. 345-352.

Ce qui frappe tout d'abord dans cette nomenclature, c'est qu'il faudrait enlever plus de la moitié de ces récits, si l'on voulait s'en tenir aux sous-titres : Juifs, Sarrasins et Iconoclastes, mais cela importe peu. Un auteur est libre de choisir les sous-titres comme il l'entend, surtout dans une collection qui se propose de suivre un certain ordre chronologique. Dans ce cas — et ici le reproche me parait plus sérieux — on n'aurait dû omettre aucun récit de martyre se rapportant à la période étudiée et commandé par le sous-titre. Or, les omissions de ce chef sont fort nombreuses. On cite le martyre de saint Martin pape et l'on omet celui de saint Maxime et de ses compagnons, victimes comme lui des monothélites. On cite le martyre des moines de Saint-Sabas en 797, et l'on omet celui des moines de la même laure en 614, celui des moines du Sinaï et de Raïthou au ive siècle, dont nous avons des récits contemporains. On reproduit un récit fort inexact, publié par M. Couret, de la prise de Jérusalem par les Perses en 614, et l'on omet le martyre de saint Anastase par ces mêmes Perses, un document de tout premier ordre. On reproduit comme actes authentiques des passions tardives de martyrs tués sous les Iconoclastes, et l'on omet celle de saint Etienne le Jeune qui mériterait une si belle place; l'on ne donne qu'en fragments, et d'après une traduction vieillie, la lettre si belle de saint Théodore Graptos. Je cite ces noms de mémoire, sans tenter la moindre recherche dans notre bibliothèque, car alors la liste des omissions s'allongerait considérablement. En outre, je ne vois pas bien l'utilité dans un pareil recueil, du martyre de saint Vartan et de la prise de Jérusalem par les Perses en 614. Ces deux pièces constituent, il est vrai, la moitié du volume, mais avons-nous affaire réellement à des martyrs? Il est permis d'en douter. A signaler quelques inexactitudes : p. 199, la prise de Jérusalem par les Perses n'a pas eu lieu le 26 mai, mais le 19 mai 614, voir *Echos d'Orient*, t. VI, p. 92. Si les strophes η et ω, p. 202, manquent dans l'élégie de saint Sophrone, c'est pour la bonne raison qu'elles n'y ont jamais été, ces deux voyelles étant longues par nature et la métrique réclamant une syllabe brève. on n'a, du reste, qu'à examiner les autres pièces analogues du même auteur. P. 289, le ministre de l'Intérieur a été transformé en receveur; p. 234, au lieu de 549, lire 649; p. 264, le concile de Hiéria s'est tenu en 753, non en 754; par contre, la fête de l'orthodoxie s'est célébrée, p. 291, en 843, non en 842; p. 290, le prédécesseur de Léon l'Arménien n'est pas Michel le Bègue, celui-ci est son successeur. « Ce n'est pas qu'autrefois qu'on prenait le Pirée pour un

homme », dit avec raison Dom Leclercq, p. XVIII, mais n'aurait-il pas lui-même, p. 239, à la suite d'un texte fautif, changé le palais du Bucoléon « en sacellaire ou grand trésorier »?

On sent, à mesure que l'on sort de l'antiquité proprement dite, que le terrain se dérobe de plus en plus sous l'auteur. Ainsi, pour retracer la persécution iconoclaste, il en est réduit à reproduire une brochure de M. l'abbé Tougard. Je ne lui en fais pas un reproche, il aurait pu choisir plus mal, mais, le choix une fois arrêté, pourquoi ne pas s'y tenir? La brochure de M. Tougard traite uniquement de la persécution iconoclaste sous Léon l'Arménien, 813 à 820, et Dom Leclercq, en y introduisant des passages de son érudition propre, en a complètement dénaturé le sens. Tout ce qu'il dit de la persécution iconoclaste, p. 266-271, se rapporte à Léon l'Arménien, non à Constantin VI, le fils d'Irène; celui-ci n'a jamais persécuté qui que ce soit pour le culte des images. Tout ce qu'il rapporte au règne de Michel le Bègue, p. 273-288, s'est passé de même sous le règne de Léon l'Arménien. L'histoire de l'iconoclasme, telle qu'il nous la donne, est incompréhensible et fausse. Or, c'est celle qu'aujourd'hui, à la suite des travaux parus en divers périodiques, il est le plus aisé de reconstituer.

S. VAILHÉ.

E. MERTEN, *De bello persico ab Anastasio gesto dissertatio historica* dans les *Commentationes phil. Ien.*, t. VII, p. 147-202. Leipzig, Teubner, 1905.

Présentée comme thèse de doctorat à la Faculté de philosophie de Iéna, cette dissertation a pour objet l'étude de l'un des plus intéressants épisodes de la longue lutte de l'empire romain contre la Perse, je veux dire la guerre de Quatre ans entre l'empereur grec Anastase Ier (491-518) et le roi sassanide Kabâdh Ier (488 531). Dans les premières pages de son travail, M. Merten examine, comme il convient, les *sources* contemporaines, en particulier la chronique du Pseudo-Iosua le Stylite, qu'il a soin de rapprocher, pour en montrer l'exceptionnelle valeur, des passages correspondants de Zacharie le Rhéteur, de Procope, de Jean Lydus, de Marcellin, et enfin de Malalas, d'Évagre et de Théophane. Une fois contrôlée la valeur des divers témoignages, l'auteur recherche les causes immédiates de la guerre (p. 158-161), dont la principale sinon l'unique, parait bien avoir été, comme le dit Iosua, l'état désespéré des finances de Kabâdh. Dans les événements eux-mêmes, M. Merten distingue trois périodes : la première comprend l'invasion de l'Arménie par les Perses, et comme principal événement la prise d'Amida, la moderne Diarbékir, dont le siège commencé le 5 octobre 502 ne se termina que le 10 janvier 503. La seconde période est remplie par les tentatives infructueuses des Grecs pour ramener la victoire de leur côté; elle n'est marquée que par des revers dus à l'incapacité des chefs et surtout à leurs discordes. Tout change, quand le commandement passe entre les mains d'un seul, et l'on voit, dans une dernière partie, le général Céler porter ses armes en Perse même, infliger aux Sassanides plusieurs défaites et les contraindre à demander un armistice, transformé, un an après, en paix définitive. Inaugurée le 22 août 502, la guerre s'était prolongée jusqu'au 28 novembre 506. Une note supplémentaire sur la fortification de Dara, appelée dès lors Anastasiopolis, du nom de l'empereur grec, termine cette excellente dissertation, où le souci de l'exactitude se laisse apercevoir partout, et la prétention nulle part.

L. PETIT.

K. HORNA, *Analekten zur byzantinischen Literatur*, in-8°. Vienne, chez l'auteur, 1905, 35 pages.

Le docteur Constantin Horna, nos lecteurs le savent déjà, a pris à tâche de tirer de l'oubli certaines pièces trop négligées des auteurs du XIIe siècle. Le fascicule dont on vient de lire le titre contient d'abord la *Chasse aux oiseaux*, de Constantin Manassès. Publié d'abord en 1902 par Léon Sternbach d'une façon assez superficielle et dans un recueil presque inaccessible, l'*Eos* de Lemberg, le morceau méritait d'être mis à la portée de tous; il ne vaut sans doute que par la forme littéraire, mais cette forme, l'une des plus artistement ciselées de la littérature byzantine, a bien son prix, et il faut savoir gré à l'éditeur de nous l'avoir livrée dans son impeccable pureté, grâce au *Scorialensis* γ-II-10, négligé bien à tort par M. Sternbach. Le second morceau n'est autre que le *Conte humoristique sur le rat*, déjà inséré par Boissonade dans le premier volume de ses *Anecdota Græca* sous le nom de Théodore Prodrome. M. Horna estime, et avec raison semble-t-il, que la pièce doit encore appartenir

à Manassès; il en donne une édition nouvelle à l'aide du *Vaticanus* 711, dont Boissonade n'avait point eu connaissance. Viennent ensuite (p. 17-28) une série de remarques fort instructives sur les opuscules de Georges Acropolite publiés en 1903 par A. Heisenberg; enfin, pour terminer, trois petits poèmes inédits de Michel Acominatos, qui avaient échappé aux recherches de S. Lambros, et dix épigrammes du patriarche Germain II en dodécasyllabes iambiques. Tous ces morceaux épars ont été recueillis par M. Horna avec un soin qui nous fait vivement désirer de voir la série se poursuivre.

L. Petit.

A. Muñoz. *Un avorio bizantino già nel museo di Vich (Catalogna)*. Dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIV, 1905, p. 575-577.

M. Muñoz donne la description et la gravure d'un bel ivoire byzantin représentant ce que les archéologues appellent la Δέησις: Notre-Seigneur debout, saint Jean-Baptiste à sa droite et la Sainte Vierge à sa gauche, tous les deux dans l'attitude de la prière. Cette œuvre parait être du commencement du XIIe siècle. Elle est signalée dès 1466 dans le trésor de la cathédrale de Vich et a dû être apportée en Espagne par les routiers catalans.

Dom Roulin avait publié une mosaïque du même musée de Vich représentant saint Nicolas et qu'il datait du XIIIe siècle (Cf. *Echos d'Orient*, t. IV, p. 318). M. Muñoz rappelle que Kondakov a repris l'étude de ce tableau, dont la date reste incertaine. Pourquoi M. Muñoz revient-il sur ce précieux objet? C'est, hélas! pour nous dire qu'en 1903 il a été volé au musée épiscopal de Vich, ainsi que l'ivoire de la Δέησις.

S. Pétridès.

A. Bellessort, *La Roumanie contemporaine*, Paris, Perrin et Cie, 1905, in-16, 304 pages, une carte. Prix : 3 fr. 50.

Il y a décidément de la différence entre un voyageur qui imprime ses écritures et un écrivain qui raconte ses voyages. Cette réflexion vient d'elle-même à l'esprit lorsqu'on a le bonheur d'atteindre, par-dessus vingt médiocrités, un des beaux volumes de M. A. Bellessort.

La Roumanie contemporaine se partage en trois parties : dans la première, consacrée surtout à l'ancienne Valachie, nous assistons à la merveilleuse métamorphose par où les provinces danubiennes ont mué au beau royaume d'aujourd'hui; la deuxième, en nous promenant dans les champs moldaves, nous expose la question des Juifs et des paysans; à la troisième, qui roule sur le Danube et la Drobrodja, nous devons de connaître le cadeau fait aux Roumains par le Congrès de Berlin.

D'un bout à l'autre des trois parties, M. Bellessort captive son lecteur. C'est un voyant très spirituel qui peint d'une touche très délicate. Les idées fines et vraies scintillent dans la limpidité de ses phrases rapides. Sympathique pour tous et pour tout, il ne permet cependant pas à sa bonté de nuire à sa franchise et ceux-là mêmes qui l'ont accueilli au pays roumain sont les premiers, je le sais, à se réjouir de son indépendance.

Si l'on veut parcourir la Roumanie en un livre qui joigne la magie du style à la justesse des appréciations, il faut prendre l'ouvrage de M. Bellessort.

J. Pargoire.

Schmitz du Moulin, *Chevaliers de la lumière*, Paris, G. Ficker, 1905, t. Ier : XIV-169 pages; t. II : XIV-292 pages.

Le nom d'auteur et le titre indiqués ci-dessus se lisent sur le dos de nos deux volumes. Le plat en est libellé tout autrement. Celui du premier nous présente en blanc sur fond rouge, d'abord un croissant et une étoile avec ces mots : *Je suis la lumière*, puis une épée couchée au-dessous de laquelle se lit : *Pas de races! Pas de classes! Tous frères! Gloire à Dieu dans le ciel. Par Mouhammad Adil Schmitz du Moulin.* De même couleur et de même style, le plat du second volume accompagne le croissant et l'étoile de ces mots : *La lumière, ma vie*, lesquels sont suivis de : *L'islam ou la résignation à la sainte volonté de Dieu. La-ilaha-il-lal-lahu. Par Mouhammad Adil Schmitz du Moulin.*

Cette description du contenant me dispensera d'insister sur le contenu, car il est toujours regrettable d'avoir à dire des choses dures à un homme qui est plein d'excellentes intentions. D'intentions excellentes, l'auteur en déborde. Né chrétien, catholique sans doute, sur la rive gauche du Rhin, il a beaucoup vécu du côté des Indes et il en est revenu musulman de cœur sinon de fait, avec, semble-t-il, une Extrême-Orientale dans ses bagages. Honni soit d'ailleurs qui mal y pense, car Mouhammad Adil est bien l'être le plus hon-

nête qui se puisse imaginer. Il souffre que le vice et le mal règnent en maîtres sur la terre, il veut former la ligue des Chevaliers de la lumière pour faire aimer et servir Dieu. Quoi de plus beau? Rien assurément. Mais les bonnes intentions et les qualités du cœur ne suffisent pas toujours à qui écrit: il y faut ajouter, pour faire un bon livre, de la pondération et de l'équilibre. C'est là, je le dis avec regret, ce qui manque le plus à M. Schmitz du Moulin.

Ce visionnaire parle comme s'il était appelé à continuer la série des « véritables envoyés de Dieu » que furent, paraît-il, « Zoroastre, Laotsé, Confucius, Bouddha et avant tout Mouhammad ». Il flétrit la pourriture et l'iniquité que les civilisés de l'Evangile répandent à flots sur le monde, et chante la floraison des vertus qui s'épanouit à l'ombre du Coran. Seulement, pour établir que les fidèles de Mahomet sont à peu près les seuls disciples du Christ, il peint les chrétiens d'un noir trop foncé et les musulmans d'un rose trop riant.

Par ailleurs prophète, Il plane très haut au-dessus de l'Eglise: il explique la virginité de Marie de manière à la nier; il trouve absurde la façon dont tous les chrétiens s'acharnent à formuler le casse-tête de la Trinité. Mais à quoi bon relever toutes ses sottises? Il suffirait, pour m'en dissuader, de la note finale du tome II où l'auteur, parlant du contenu de son premier volume, déclare ceci: « Il y a des choses que j'ai dites à dessein de façon qu'elles puissent être interprétées de travers ».

A. JOALTHÉ.

LE LIVRE VERT ROUMAIN : *Conflit gréco-roumain*, 1905. Bucarest, 1905, in-4°, XXXV-105 pages.

Ces dernières années, en affirmant leur personnalité nationale, les Roumains de Turquie d'Europe ont mécontenté l'hellénisme, et celui-ci, du Phanar et d'Athènes, s'est lancé contre eux d'abord dans une campagne de vexations, puis dans une campagne d'égorgements. Défenseurs nés de ces frères en péril, les Roumains du royaume ont multiplié les démarches en leur faveur, tant et si bien que l'automne 1905 a vu rompre les relations diplomatiques entre la Grèce et la Roumanie. C'est du *Livre vert* roumain relatif à ce conflit qu'il convient de dire ici quelques mots.

Le *Livre vert* s'ouvre par une introduction historique où, parmi les hostilités du patriarcat grec, on peut suivre le sort des Roumains de Turquie depuis le premier réveil de leur sentiment ethnique jusqu'en 1905. On y constate aussi comment, acharné à les faire passer pour des Grecs, le Phanar pensa de prime abord pouvoir entraver leur évolution à coup d'anathèmes et comment, les voyant se constituer en communautés civiles distinctes reconnues par la Sublime Porte, il se ligua avec les politiciens d'Athènes pour supprimer ces communautés à coups de fusil.

Les documents rangés sous cinq rubriques dans le corps du *Livre vert* illustrent les dernières phases de cette lutte de l'hellénisme contre les Roumains, avec toutes ses conséquences diplomatiques au point de vue des relations entre Bucarest et Athènes.

La première partie expose l'attitude du gouvernement grec et du patriarche œcuménique en présence des concessions faites par S. M. le sultan aux Roumains de Turquie. La deuxième raconte les attentats des bandes grecques contre les Roumains à la suite de l'iradé impérial du 22 mai 1905. Dans la troisième, voici les démarches faites auprès du gouvernement grec. La quatrième a trait à la suspension des relations diplomatiques entre la Roumanie et la Grèce. Vous avez dans la cinquième la dénonciation de la convention commerciale et du protocole annexé.

Que Bucarest ait porté ses griefs près de l'Acropole, rien de plus juste: les bandes occupées à décimer les Roumains venaient de Grèce et se recrutaient en Grèce presque au grand jour; elles étaient équipées et dirigées par un Comité suprême fonctionnant à Athènes sans trop se cacher; elle avaient pour capitaines et pour chefs des officiers appartenant à l'armée active hellénique.

Que Bucarest, une fois les relations rompues, ait dénoncé la convention commerciale de décembre 1900 et le protocole y annexé, rien de plus naturel : feriez-vous des faveurs à qui persécuterait vos enfants? Or, dans la convention, en ne soumettant le commerce grec qu'à de faibles droits, et dans le protocole en s'engageant par-devant le gouvernement hellénique à maintenir la personnalité civile de certains établissements grecs, la Roumanie ne faisait qu'avantager les assassins de ses enfants de Turquie d'Europe. On ne peut, après avoir admiré sa patience, qu'approuver ses résolutions. Puisse-t-elle rester ferme jusqu'au bout et ne pas accorder la paix sans avoir obtenu de sérieuses garanties!

A. JOALTHÉ.

F. CABROL et H. LECLERCQ : *Monumenta ecclesiæ liturgica*, t. I[er], *Reliquiæ liturgicæ vetustissimæ, sectio prima*. Paris, F. Didot, 1900-1902, CCXV-276-204* pages, grand in-4°. Prix : 60 francs.

M. FÉROTIN : *Monumenta ecclesiæ liturgica*, t. V, *Le Liber ordinum*. Paris, F. Didot, 1904, XLV-800 pages, grand in-4°. Prix : 60 francs.

La collection entreprise par les Bénédictins de France, sous le titre général de *Monumenta ecclesiæ liturgica*, doit contenir tous les monuments liturgiques des huit premiers siècles de l'Eglise; c'est dire l'importance capitale que promet d'avoir cette publication pour les innombrables savants qui s'occupent aujourd'hui de liturgie et en particulier des origines du culte chrétien.

Le plan de l'immense *Corpus* prévu n'est peut-être pas encore définitivement arrêté dans le détail. Il comprendra deux parties : l'une contenant les textes originaux annotés; l'autre, des renseignements sur les personnes et les lieux, la philologie, les rites et cérémonies, l'histoire de la liturgie.

La première partie sera subdivisée en trois périodes : 1° des origines à Constantin, pour l'Orient et l'Occident réunis; 2° de Constantin à Charlemagne, pour l'Occident seul; 3° de Constantin à Photius, pour l'Orient seul.

La seconde partie comprendra quatre sections : 1° *orbis liturgicus*, lieux et personnes; 2° *glossarium liturgicum*, particularités de la langue liturgique; 3° *lexicon liturgicum*, rites, fêtes, chant, etc.; 4° *annales liturgici*, histoire de la science liturgique.

Le premier volume, dû à la collaboration des deux maîtres que sont dom F. Cabrol et dom H. Leclercq, nous offre d'abord, en guise d'introduction, une magistrale étude sur la liturgie anténicéenne, en trois chapitres : *De liturgiis antenicænis inter se conlatis*, rapports entre le culte chrétien et le culte de la synagogue; liens entre le rituel du sabbat et l'ordre de la Messe; liens entre le rite de la Pâque et l'*anaphora*; anciens formulaires liturgiques : la Didaché, l'oraison de saint Polycarpe, les sources grecques, le Διὰ τεσσάρων de Tatien, etc.; — *De titulis liturgicis antenicænis*, les grands recueils d'inscriptions, la langue des inscriptions, leur valeur liturgique, etc.; — *Liber psalmorum antenicænus*, reconstitution du psautier latin à l'aide de citations patristiques. Ces trois dissertations sont suivies de deux tables, dont l'une contient la liste des auteurs qui ont fourni des textes liturgiques, l'autre les *incipit* de toutes les inscriptions relevées.

Le corps du livre, enfin, comprend 4401 textes se rapportant à la liturgie. Les sources, Nouveau Testament, Pères et écrivains ecclésiastiques, conciles, inscriptions, actes des martyrs, sont dépouillées par ordre géographique. Les textes sont précédés d'une rubrique indiquant leur contenu et accompagnés de notes souvent précieuses.

Ajoutons que le volume est dédié à S. M. l'impératrice Eugénie et porte au frontispice une belle et touchante prière du prince impérial.

Inutile de nous appesantir, croyons-nous, sur les éloges que mérite un travail semblable. Mieux vaut sans doute, et les savants auteurs seront les premiers de cet avis, relever quelques vétilles : pour minuscules qu'elles soient, leur correction aidera encore tant soit peu à l'obtention d'une véritable acribie scientifique.

L'inscription d'Eusèbe, p. CLXI, est plutôt du VI[e] siècle que du IV[e]. Les inscriptions 2786 et 2804 sont juives et non chrétiennes; la seconde a été mal lue par Renan; il faut restituer suivant la prononciation moderne : Θήκη Ἰωσὴφ υἱοῦ τοῦ μακαρίου Ἀστερίου. Au numéro 2802, lire, grâce à l'iotacisme, Χρυσεῖς. L'onction signalée au numéro 2803 est-elle bien sûrement l'onction sacramentelle des malades? Le πνευματικὸς des numéros 3291 et 3357 désigne, à mon avis, non un confesseur au sens moderne du mot, mais soit un *spirituel*, au sens de saint Paul, soit, plus vraisemblablement, un sectaire montaniste. Le numéro 3304 est la dédicace d'une Claudia au θεὸς ὕψιστος : les hypsistariens méritent-ils le nom de chrétiens? Au numéro 2881, déjà imprimé p. CLIV, corriger ἀνακαινισθεῖσ(α) τῷ πνεύματι. Le tropaire qui se lit sur un ostracon égyptien, p. CVIII, est sûrement postérieur au IV[e] siècle,

Quant à une édition critique de l'Anthologion grec, prévue p. VIII, ce serait peine perdue, ce livre, sauf pour quelques morceaux modernes sans intérêt, n'étant qu'un abrégé mal fait des autres livres liturgiques.

Le volume de dom Férotin est d'un intérêt moins immédiat pour les lecteurs de notre revue, ce qui ne veut pas dire, loin de là, qu'il n'ait pas une importance considérable pour l'histoire de la liturgie latine. Le *Liber ordinum* est le rituel en usage dans l'Eglise d'Espagne avant la conquête musulmane et qui ne fut abandonné que vers la fin du XI[e] siècle. Or, depuis longtemps les liturgistes considéraient

comme à jamais perdue cette partie si importante de l'ancien rite mozarabe ou visigothique. Dom Férotin a été assez heureux pour en retrouver deux manuscrits, l'un à Silos, en Vieille Castille, daté de 1052 et qui sert de base à l'édition, l'autre à Madrid ; deux autres manuscrits de Silos lui ont aussi été utiles. L'introduction contient d'instructifs renseignements sur la liturgie mozarabe, les livres qui la renferment et leurs éditions principales. A la suite du *Liber ordinum*, dom Férotin publie encore neuf calendriers mozarabes, dont six le sont pour la première fois, plus quelques documents de moindre importance. Des notes et des index très soignés aplanissent les difficultés au lecteur et l'aident dans ses recherches.

Qu'on nous permette d'exprimer en terminant un vœu bien sincère : celui de voir les vaillants moines de Farnborough ou leurs collaborateurs mener le plus rapidement possible à bon terme leur grandiose entreprise. Ils auront une fois de plus bien mérité de la science et ajouté une page nouvelle au glorieux catalogue des incomparables travailleurs bénédictins.

S. PÉTRIDÈS.

D. SPINGOS : Κορφιατικὰ τραγούδια· τὸ Ἅγιος ὁ Θεός. Dans le Νουμᾶς, n° 185, 4e année, 1906.

Notre confrère, le R. P. Théopistos, sous ce titre : *La complainte du Christ*, publiait l'an dernier un chant que les femmes de Péramos (Asie-Mineure) exécutent pendant le Carême et spécialement le Vendredi-Saint, chant funèbre sur la passion de Notre-Seigneur. Aux onze rédactions de ce thème connues jusqu'à présent, M. Spingos en ajoute une douzième, provenant de Corfou, et qui se distingue des précédentes par une étendue beaucoup plus considérable. Les amateurs de ce genre de documents regretteront que l'éditeur ait cru devoir, çà et là, corriger le texte traditionnel; encore a-t-il eu la bonne foi de nous en avertir. Le *Noumas*, ce vaillant journal athénien que nous avons à plusieurs reprises signalé à nos lecteurs comme le seul rédigé en vrai grec moderne, a bien raison d'ouvrir ses colonnes à la *littérature populaire*, et nous lui en adressons toutes nos félicitations.

R. BOUSQUET.

H. PERNOT : *La dissimilation du Σ intervocalique dans les dialectes néo-grecs*. Paris, E. Leroux, 1905, 24 pages, in-8°. Extrait de la *Revue des études grecques*, t. XVIII.

Depuis quelques années, l'attention des linguistes s'est portée sur le phénomène de la dissimilation des consonnes, et leurs travaux tendent à prouver avec certitude que ce phénomène, comme tous les phénomènes phonétiques, est soumis à des lois fixes et rigoureuses. Pour le grec moderne, il faut citer surtout plusieurs études de M. Hatzidakis et un mémoire de M. Psichari sur la dissimilation des sons ρ et λ.

Les faits de dissimilation sont surtout fréquents dans les dialectes. M. Pernot étudie la dissimilation du σ intervocalique en Epire, en Macédoine, dans le Pont, à Chio, dans l'Italie méridionale et en tsaconien. Les conclusions de cette étude minutieuse sont les suivantes : la disparition du σ intervocalique est l'effet d'une dissimilation, même dans le tsaconien, et ce dialecte n'a conservé ici aucune prononciation laconienne.

R. BOUSQUET.

KLÉOPAS KOIKYLIDÈS : Ὁ ἐν Ἰορδάνῃ τόπος τῆς βαπτίσεως τοῦ Κυρίου καὶ τὸ μοναστήριον τοῦ τιμίου Προδρόμου. Jérusalem, imprimerie du Saint-Sépulcre, 1905, in-8°, 86 pages.

Le bibliothécaire du patriarcat orthodoxe de Jérusalem, l'archidiacre Kléopas, vient d'enrichir d'une unité la liste déjà longue de ses ouvrages sur les monastères de Palestine. Si je ne me trompe, ce volume-ci est le quatrième qu'il a consacré à ce genre d'études; les trois autres concernent la laure de Khouziba, le monastère de saint Théodose le Cénobiarque, les laures de saint Gérasime et de Calamon. Les *Echos d'Orient* en ont, du reste, déjà rendu compte.

Le présent opuscule est, à mon avis, préférable au trois précédents, en ce sens que la liste des témoignages empruntés à la littérature palestinienne, grecque, latine, arabe et même occidentale, est plus complète et mieux ordonnée. Chose curieuse même de la part d'une imprimerie grecque, le latin et le français s'y présentent sans trop de fautes d'impression, ce qui suppose chez l'auteur une attention particulière apportée à la correction des épreuves. Bien que les éloges ne me soient pas ménagés pour mes travaux antérieurs sur le monastère de Saint-Jean-Baptiste, j'ai beaucoup appris à la lecture de cet ouvrage, notam-

ment pour la période du moyen âge et les temps modernes. Je regrette seulement que l'opuscule ne comprenne qu'un seul chapitre; quelques divisions de plus n'auraient pu que faciliter la lecture de l'ouvrage et les recherches futures. Deux remarques pour terminer : c'est trop vieillir la mosaïque-carte de Madaba que de la placer, p. 20, aux environs de l'année 400; on descend généralement jusqu'à la première moitié du VIe siècle. Quant au patriarcat de saint Sophrone, il ne s'est pas déroulé, p. 33, entre les années 629 et 638. Peut-être a-t-il fini en 638, mais sûrement il a commencé en l'année 634.

S. VAILHÉ.

KLÉOPAS KOIKYLIDÈS : Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα. Jérusalem, imprimerie du Saint-Sépulcre, 1905, in-8°, δ'-106 pages. Prix : 2 francs.

L'archidiacre Kléopas a publié, en appendice aux deux premiers volumes de la Νέα Σιών, nouvelle revue du patriarcat orthodoxe de Jérusalem, la vie de saint Sabas d'après la recension qui est attribuée à Métaphraste. L'édition est faite d'après le manuscrit 31 du monastère de Sainte-Croix, qui serait du Xe-XIe siècle. On sait que la vie originale de saint Sabas, écrite par Cyrille de Scythopolis vers le milieu du VIe siècle, a été éditée par Cotelier et par M. Pomjalovskij. Les rapports littéraires qui existent entre ces deux textes ne sont pas notés dans l'édition que je signale et peut-être n'était-il guère possible de le faire, les vies de saint Sabas se trouvant dans un nombre incalculable de manuscrits et la publication de l'archidiacre Kléopas étant avant tout une œuvre d'édification.

S. VAILHÉ.

R. P. CONSTANTIN BACHA : *Al-Kabnout*, ou *l'Ancienne version arabe du traité du sacerdoce de saint Jean Chrysostome*. Beyrouth, 1905, in 8°, 208 pages. Prix : 3 francs. Chez l'auteur, à l'évêché grec-catholique de Tripoli de Syrie, ou à la librairie Leroux, à Paris.

Notre infatigable collaborateur, le R. P. Bacha, religieux Basilien de Saint-Sauveur, vient d'éditer la traduction arabe des six livres du sacerdoce de saint Jean Chrysostome. L'édition a été faite d'après un manuscrit, écrit en 1558 par le prêtre Jean de Laodicée. Quant à la traduction, elle aurait également pour auteur un Jean, inconnu par ailleurs, mais qui doit, d'après la pureté de sa langue, avoir vécu au Xe siècle. Certains passages ont été retouchés par l'éditeur, ou plutôt celui-ci a corrigé les fautes d'orthographe qui déparaient son manuscrit. On sait de quelle popularité a joui ce traité de saint Jean Chrysostome; nul doute qu'il ne soit également le bienvenu chez ces communautés de Syrie, catholiques ou non catholiques, dont l'arabe est la langue usuelle et qui peuvent voir dans l'évêque de Constantinople le plus illustre de leurs compatriotes.

L'ouvrage a été dédié à Mgr Joseph Doumani, évêque grec-catholique de Tripoli de Syrie. Outre le traité du sacerdoce, il contient deux homélies de saint Jean Chrysostome : l'une sur ceux qui ne s'approchent pas des saints mystères, l'autre sur la sainte Cène, la communion pascale et le lavement des pieds des apôtres.

S. VAILHÉ.

ANTOINE DARD : *Chez les ennemis d'Israël, Amorrhéens et Philistins*. Paris, V. Lecoffre, 1906, in-12, 331 pages avec cartes et illustrations hors texte. Prix : 3 fr. 50.

Comment oser exprimer une appréciation sur ce livre, après tout le bien qu'en ont écrit les compagnons de route de l'auteur? Certes, un récit de voyage intéresse surtout ceux qui l'ont accompli! Cependant, qui ne s'est déjà laissé prendre au charme de voyages faits en pays inconnu, dans la compagnie d'aimables écrivains? Et comme plusieurs de nos lecteurs ont depuis longtemps lié ample connaissance avec le pays et les gens chez lesquels nous conduit M. l'abbé Dard, ils risquent de trouver en son volume un double attrait.

Dans la première partie, l'auteur, qui ne semble avoir aucune prétention scientifique, s'est livré de préférence à l'innocente manie des descriptions. Bien que les paysages soient fort à la mode aujourd'hui et que nombre d'écrivains visent surtout à la réputation de peintres paysagistes, il pourrait bien y avoir quelque abus sur ce point. En effet, à supposer que les goûts littéraires d'un auteur le poussent vers les descriptions plutôt que vers l'histoire, les scènes de mœurs ou les souvenirs personnels, une certaine sobriété de couleurs s'impose, et peut-être n'a-t-elle pas toujours été observée. Cela fait que la lecture du voyage dans le Hauran manque un peu d'intérêt et qu'elle devient même à la longue assez monotone.

C'est mon avis, du moins, bien que je souhaite que ce ne soit pas celui des lecteurs de cet ouvrage. Il est des gens qui trouvent leur ravissement dans la peinture des sept couleurs de l'arc-en-ciel et dans celle des nuances multiples qu'un œil exercé peut découvrir d'une couleur à l'autre.

L'excursion chez les Philistins se lit avec plus de plaisir et de fruit, parce qu'elle est plus historique. Ce qui prouve bien que, dans les pays bibliques, on cherche moins du nouveau qu'une nouvelle manière de le dire. Dans le récit de cette seconde excursion, plus encore que pour le voyage chez les Amorrhéens, M. l'abbé Dard, sans négliger la description des monuments en ruine, des levers ou des couchers de soleil, a su nous intéresser à l'existence mouvementée des peuples qui jadis habitèrent cette province de la Palestine et à celle, non moins ingrate, que leurs descendants continuent d'y mener aujourd'hui. La vie de l'Hercule hébreu, Samson, replacée dans son milieu historique, parmi les Bédouins pillards des environs de Gaza, y revêt un charme indéfinissable.

Les illustrations de ce volume sont fort bien réussies. S. Vailhé.

Karl Krumbacher : *Ein vulgaergriechischer Weiberspiegel*. Extrait des *Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Klasse der K. bayer. Akad. der Wissenschaften*, 1905, 335-433. Munich, 1905. G. Franz.

C'est dans le manuscrit n° 4 du collège grec Saint-Athanase, à Rome, que se trouve le *Miroir des femmes en grec vulgaire*, édité par M. Krumbacher. Le codex est composé de morceaux disparates, provenant de diverses époques; celui qui nous occupe en ce moment est du xvi[e] siècle. L'auteur, dont le nom est inconnu, vivait au xvi[e] siècle, dans une possession vénitienne, à Corfou, peut-être même à Venise. C'est un catholique, qui sait l'italien et le latin, cite fréquemment saint Augustin et la littérature religieuse du moyen âge et de la Renaissance. Le texte est assez mal conservé et quelques mots sont illisibles, il semble qu'on se trouve en face d'une espèce de brouillon, qui aurait été dicté en partie, en partie copié sans grande application. La langue appartient au sud de la Grèce.

L'ouvrage se compose de deux parties: la première comprend 475 vers politiques rimés deux à deux, la seconde 735 vers trochaïques à huit syllabes. La rime, la syntaxe et la langue y sont abominablement outragées. Elles ne sont pas les seules. Jamais peut-être les femmes n'ont été peintes sous d'aussi noires couleurs. Tout l'ouvrage rappelle les passages les plus risqués des satires de Juvénal et les descriptions les plus indécentes de la littérature française ou allemande au xvi[e] siècle. La grossièreté des pensées, des images et des expressions y est poussée si loin, qu'une traduction ne serait pas tolérée dans une langue moderne; aussi M. Krumbacher, qui y avait d'abord songé, s'en excuse-t-il dans son introduction pour les raisons que nous venons de dire. La première partie cherche à prouver la méchanceté des femmes par les témoignages de l'histoire et de la littérature; la seconde dépeint la bassesse du sexe féminin d'après ce que l'auteur a entendu raconter et d'après son expérience personnelle. Trois divisions dans cette seconde partie, consacrées à trois catégories de personnes du beau sexe : les jeunes filles, les femmes mariées et les veuves. Si l'auteur parle d'après sa propre expérience, comme il nous l'assure, il faut croire qu'il n'a pas été heureux en ménage. Inutile d'insister davantage sur la production d'un homme aigri et inconvenant au delà de toute expression.

Le texte grec est établi par M. Krumbacher avec la compétence que tout le monde se plait à lui reconnaitre et qui fait de lui un maitre dans la philologie byzantine et néo-grecque. Il est suivi de bonnes remarques littéraires et grammaticales.

S. Vailhé.

496-06. — Imprimerie P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, 8e. — *Le gérant* : E. Petithenry.

L'ÉPICLÈSE ET LE MOT ANTITYPE

DE LA MESSE DE SAINT BASILE

Parmi les arguments que les théologiens orthodoxes font valoir pour soutenir leur doctrine sur la forme de l'Eucharistie, il en est un qui, à première vue, paraît assez embarrassant. C'est celui qui est basé sur l'emploi du mot antitype dans la Messe de saint Basile après les paroles de l'institution et avant l'épiclèse. Voici, en effet, la prière que dit le prêtre à voix basse, après l'anamnèse :

> C'est pourquoi, Seigneur tout saint, nous pécheurs, vos indignes serviteurs, qui avons obtenu la faveur de célébrer à votre saint autel, non à cause de nos mérites, car nous n'avons fait aucun bien sur la terre, mais à cause de vos miséricordes, que vous avez libéralement répandues sur nous, nous nous approchons avec confiance de votre saint autel et après vous avoir offert *les antitypes du corps et du sang de votre Christ*, nous vous prions et nous vous supplions, ô Saint des saints, que, par une faveur de votre bonté, votre Esprit, Saint vienne sur nous et sur ces dons pour les bénir et les sanctifier (1).

Suivent les paroles de l'épiclèse, trop connues pour qu'il soit nécessaire de les reproduire ici. Exposer la preuve que les orthodoxes tirent de cette prière depuis l'origine de la controverse sur l'épiclèse; passer rapidement en revue les réponses faites par les théologiens catholiques à l'objection; montrer enfin que cette dernière est de beaucoup antérieure à Nicolas Cabasilas, tel est le but que nous nous proposons dans ce petit travail.

*
* *

Les théologiens orthodoxes donnent au mot antitype le sens de figure, de symbole, de simple signe. D'après eux, dire de l'Eucharistie, après la Consécration, qu'elle est l'antitype du corps et du sang de Jésus-Christ, équivaudrait à affirme qu'elle n'est que la figure, le signe de ce corps et de ce sang, c'est-à-dire à exclure la présence réelle, comme l'ont fait les sacramentaires en employant ces mêmes expressions. Trouvant dans la Messe de saint Basile le mot antitype placé après les paroles de Notre-Seigneur, mais avant l'épiclèse :

> Vous voyez bien, disent-ils aux Latins, que ce ne sont pas les paroles de l'institution qui opèrent le changement du pain et du vin au corps et au sang de l'Homme-Dieu, puisque saint Basile, dans sa liturgie, nomme encore les oblats, après ces paroles, antitypes du corps et du sang du Christ. Le changement se produit donc par l'invocation au Saint-Esprit qui suit immédiatement.

Sous cette forme, l'argument n'est point donné par Nicolas Cabasilas, mais il est évidemment contenu implicitement dans le passage où ce théologien déclare qu'après les paroles de l'épiclèse, le pain n'est plus le type, l'image du corps du Seigneur, ni le don figuratif du vrai don, mais le vrai don lui-même (le vrai corps de Jésus-Christ) (1).

Un peu plus tard, Siméon de Thessalonique († 1429) affirme catégoriquement que les paroles du Seigneur n'opèrent pas la consécration, puisque le grand Basile donne encore aux dons sacrés le nom d'antitypes, après qu'elles ont été prononcées (2).

Marc d'Ephèse († 1443) s'exprime en termes identiques, dans sa dissertation sur la forme de l'Eucharistie (3).

Après ces maitres, les théologiens postérieurs ne pouvaient que ressasser aux Latins le fameux argument de l'antitype.

(1) Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1873, p. 92.

(1) *P. G.*, t. CL, col. 426.
(2) *P. G.*, t. CLV, col. 737.
(3) *P. G.*, t. CLX, col. 1085.

Ils n'y manquèrent pas. Il est vrai qu'ils le firent servir à une meilleure cause, sans rien ajouter d'ailleurs à sa valeur intrinsèque. On sait que les protestants cherchèrent de bonne heure à lier amitié avec l'Eglise grecque. Avec un flair merveilleux, ils découvrirent tout de suite le mot antitype dans la liturgie de saint Basile et virent en lui un précieux auxiliaire pour se faire ouvrir les portes de la Grande Eglise. Déjà, en 1568, le luthérien David Chytraeus, dans son *Discours sur l'Etat des Eglises de Grèce, d'Asie et des autres contrées de l'Orient*, voit dans l'emploi du mot antitype par les Grecs la preuve qu'ils ne croient ni à la présence réelle ni à la transsubstantiation (1). Au siècle suivant, les calvinistes Aubertin et Claude parlent dans le même sens. Pour leur répondre, les Grecs n'auront qu'à leur redire les paroles de Siméon de Thessalonique et de Marc d'Ephèse. Jérémie II, qui connaissait ses auteurs, ne l'oublia pas. Dans sa deuxième réponse aux théologiens de Tubingue, en 1579, il déclare que si certains, comme le théophore Basile, ont appelé le pain et le vin antitypes du corps et du sang du Seigneur, c'est avant et non après la Consécration (2). Son contemporain, Gabriel de Philadelphie, dans son *Apologie de l'Eglise orientale*, donne la même interprétation (3). Nous la retrouvons, au XVIIIe siècle, dans le *Traité contre les Azymes* du Grec Eustratios Argentis (4), et, au XIXe, dans la théologie du Russe Macaire (5).

∴

Les théologiens catholiques ont fait à l'argument de l'antitype diverses réponses. Les uns ont avancé, sans pouvoir le prouver, qu'il y avait eu transposition dans le texte de la Messe de saint Basile; primitivement, l'expression « antitypes du corps et du sang du Christ » devait se trouver avant les paroles de l'institution. Le cardinal Bessarion regarde cette opinion comme non dénuée de toute probabilité (1).

D'autres, se basant sur la philologie, ont remarqué que la préposition ἀντί exprimait souvent l'égalité. Qui ne sait en effet que l'épithète homérique ἀντίθεος veut dire égal, semblable aux dieux? Ἀντίτυπον serait dès lors synonyme d'ἰσότυπον, c'est-à-dire image égale à son modèle. L'Eucharistie est l'antitype du corps de Jésus-Christ, c'est-à-dire l'équivalent du corps, le corps même. Cette interprétation ingénieuse, trop ingénieuse peut-être, due à un auteur du IXe siècle, Elie de Crète, est acceptée par bon nombre de théologiens.

Le cardinal Du Perron, suivi en cela par Allatius, résout autrement le problème. Il fait observer que dans le membre de phrase : « προσθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος », le participe προσθέντες est un aoriste qu'il faut traduire non pas par « vous offrant les antitypes du corps du Seigneur », mais par « vous ayant offert, après vous avoir offert ». Cela nous reporte à l'Offertoire, à la προσκομιδή, comme disent les Grecs, à un moment où le pain et le vin ne sont que les antitypes, les signes lointains du corps eucharistique de Jésus-Christ (2).

Sans refuser toute valeur à cette dernière explication, elle ne nous semble cependant pas la meilleure. C'est dans les œuvres des anciens Pères des IIIe et IVe siècles qu'il faut aller chercher le vrai sens de l'expression antitype du corps et du sang de Jésus-Christ appliquée à l'Eucharistie. Il est démontré depuis longtemps qu'un grand nombre de Pères, appartenant surtout au groupe alexandrin, au groupe syrien et au groupe africain, n'ont pas craint, tout en ensei-

(1) ALLATIUS, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne. 1648, p. 1222.

(2) GÉDÉON DE CHYPRE, Κρητὴς τῆς ἀληθείας, Leipzig, 1758, t. I, p. 185.

(3) RICHARD SIMON, *Gabrielis metropolitæ Philadelphiensis opuscula*, Paris, 1671, p. 7 et 228.

(4) Σύνταγμα κατὰ ἀζύμων. Leipzig, 1760, p. 150.

(5) *Théologie dogmatique orthodoxe, traduite par un Russe*, t. II, p. 453.

(1) *P. G.*, t. CLXI, col. 522.

(2) ALLATIUS, *op. cit.*, p. 1229.

gnant très clairement le dogme de la présence réelle, d'appeler l'Eucharistie, même après la Consécration, signe, type, figure, image, symbole, ressemblance, antitype, sacrement du corps de Jésus-Christ. De toutes ces formules, il n'y a guère que la dernière, « sacrement du corps de Jésus-Christ », qui se soit conservée. Toutes d'ailleurs ont un sens identique et le même but : indiquer que l'Eucharistie est un sacrement, c'est-à-dire qu'on trouve en elle un signe sensible, non un signe vide ou un pur symbole, mais un signe plein de la réalité qu'il signifie. Nos théologiens n'établissent-ils pas encore la thèse que les espèces consacrées sont le signe du corps de Jésus-Christ? Les anciens Pères ne voulaient pas dire autre chose en employant le mot antitype et ses nombreux synonymes. C'est ce que les auteurs de la *Perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie* ont établi par des preuves irréfutables contre les protestants (1).

Le fameux argument des orthodoxes en faveur de l'épiclèse tombe donc de lui-même. Le mot antitype de la Messe de saint Basile peut très bien s'appliquer à l'Eucharistie, même après la Consécration, surtout si l'on réfléchit que nous sommes en présence d'un document liturgique très ancien. Il est remarquable que la liturgie des *Constitutions apostoliques* renferme le même terme d'antitype du corps et du sang, dans une prière du canon : « Nous vous rendons grâces, y est-il dit, pour le précieux corps et le précieux sang de Jésus-Christ dont nous célébrons les antitypes. » (2) Dans un autre endroit du même ouvrage, on lit que Notre-Seigneur nous a donné les mystères antitypes de son corps et de son sang (3). Or, il serait facile d'établir qu'il existe un certain air de famille entre la liturgie de saint Basile et celle des Constitutions apostoliques.

(1) Voir surtout le second volume de la *Perpétuité*, édition Migne, p. 690 et suiv. Voir aussi le livre récent de Mgr Batiffol sur *l'Eucharistie, la Présence réelle et la Transsubstantiation*. L'auteur dégage avec beaucoup de clarté le sens du mot antitype et de ses synonymes, chez les Pères.

(2) *Const. Apost*, lib. VII, cap. xxv, *P. G.*, t. Ier, col. 1017.

(3) *Op. cit.*, lib. V, cap. xiv.

*
* *

Il est communément reçu que la controverse entre Grecs et Latins touchant l'épiclèse remonte à Nicolas Cabasilas, c'est-à-dire au xive siècle. Rien de plus exact si l'on veut seulement dire par là que Cabasilas a été le premier à attaquer les Occidentaux sur la divergence qui existait entre la doctrine des deux Églises relativement à la forme de l'Eucharistie. Rien, au contraire, ne serait plus faux si l'on prétendait que ce théologien a tiré de son propre cru la théorie de la consécration par l'invocation au Saint-Esprit. En réalité, il y avait cinq siècles et plus que les théologiens grecs n'en connaissaient pas d'autre. Notre intention n'est point d'apporter ici toutes les preuves qui établissent ce fait. Nous voulons simplement indiquer le rôle joué en cette affaire par le mot antitype de la Messe de saint Basile.

Nous avons dit que ce terme avait été couramment employé par les Pères des IIIe et IVe siècles pour désigner l'Eucharistie même après la Consécration. Mais il ne tarda pas à tomber en discrédit à cause de son sens équivoque. Du Ve au VIIIe siècle, beaucoup d'écrivains ecclésiastiques le rejettent, parce qu'ils l'entendent d'un symbole vide, exclusif de la présence réelle. Déjà, Théodore de Mopsueste (1) et son contemporain, Macaire de Magnésie (2), font remarquer que Notre-Seigneur n'a pas dit : « Ceci est le symbole ou le type de mon corps », mais : « Ceci est mon corps. » Le patriarche Eutychius de Constantinople († 582) n'accepte plus le mot antitype qu'avant la Consécration (3). Au siècle suivant, Anastase le Sinaïte condamne formellement cette expression (4) On la rencontre cependant encore au

(1) *P. G.*, t. LXVI, col. 713.

(2) Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 548.

(3) *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2393.

(4) *P. G.*, t. LXXXIX, col. 840.

ve siècle dans Théodoret (1), au vi^e dans Jean Philopone (2), et jusque dans saint André de Crète au viiie (3). Quant à l'Aréopagite, il emploie le synonyme σύμβολα, même après la Consécration (4).

Mais l'influence de ces derniers auteurs ne put conserver la vie à un mot déjà vieilli et sentant presque l'hérésie. Saint Jean Damascène va lui donner le coup de grâce. Dans le chapitre xiii du quatrième livre de *la Foi orthodoxe*, le saint Thomas des Grecs expose sa doctrine sur l'Eucharistie. Parlant du pain et du vin consacrés, il dit :

> Le pain et le vin ne sont pas le type du corps et du sang du Christ, loin de là, mais le corps même du Seigneur rempli de la divinité, le Seigneur lui-même ayant dit : Ceci est non pas le type de mon corps, mais mon corps (5).

Mais alors, comment entendre le mot antitype de la Messe de saint Basile? Saint Damascène répond :

> Si certains ont appelé le pain et le vin antitypes du corps et du sang du Seigneur, comme l'a fait le théophore Basile, ils ont parlé ainsi, non après la Consécration, mais avant, donnant ce nom à l'oblation (6).

Ce sont, on s'en souvient, les termes mêmes employés par les théologiens grecs dont nous avons parlé au début. Ainsi saint Jean Damascène enseignerait la doctrine des orthodoxes sur l'épiclèse? Comment le nier? En lisant attentivement tout ce chapitre où il parle de l'Eucharistie, on voit que le saint Docteur, tout en admettant que les paroles du Seigneur sont une condition *sine qua non* de la transsubstantiation, dit cependant clairement que le changement se produit au moment même de l'épiclèse. L'explication qu'il donne du mot antitype confirme d'une manière évidente que telle est bien sa véritable pensée. Il n'y aurait qu'un moyen d'établir le contraire, ce serait de regarder tout ce passage comme apocryphe et de déclarer, comme l'a fait Arcudius (1), qu'il a été interpolé depuis l'origine de la controverse. Mais impossible de nous arrêter à cette idée, car Allatius nous affirme avoir vu à la bibliothèque Vaticane et à la bibliothèque Barberini des manuscrits de *la Foi orthodoxe* presque contemporains de saint Jean Damascène et portant tous le texte cité (2).

Il ne reste donc plus qu'à faire comme le cardinal Bessarion, à s'étonner de l'horreur qu'avait saint Jean Damascène pour le mot antitype, à se souvenir qu'il était homme et qu'il a pu se tromper, et à lui demander respectueusement pardon comme des fils à leur père, si, placés en face de deux amis, lui et la vérité, nous préférons la vérité (3).

Bossuet disait de Suarez qu'on entend en lui toute l'École; on peut dire qu'en saint Jean Damascène on entend tous les Grecs qui l'ont suivi. Désormais, son explication du mot antitype de la Messe de saint Basile va devenir classique. Elle va même jouer un rôle tout à fait imprévu et servir aux défenseurs des saintes images pour réfuter les iconoclastes, tout comme elle fournira plus tard à Jérémie II une réponse commode aux objections des Luthériens. Les iconoclastes s'avisèrent de dire qu'il n'y a qu'une seule véritable image du Christ digne de nos hommages, l'Eucharistie. Emirent-ils cette idée du vivant du docteur de Damas? Il est difficile de répondre. Si cela était, on pourrait croire que l'explication que celui-ci donne d'un terme à peu près synonyme d'image, lui a été suggérée par un motif de polémique. Mais il semble que cette jolie trouvaille de la véritable icône faite par les adversaires des saintes images,

(1) *P. G.*, t. LXXXIII, col. 165.
(2) Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. XII, p. 610.
(3) *P. G.*, t. XCVII, col. 904.
(4) *P. G.*, t. III, col. 428.
(5) *P. G.*, t. XCIV, col. 1148.
(6) *Op. cit.*, col. 1152.

(1) *De Concordia Ecclesiæ orientalis et occidentalis in septem Sacramentorum administratione*, Paris, 1672, p. 307.
(2) *Op. cit.*, p. 1225.
(3) *P. G.*, t. CLXI, col. 520-522. *Tanquam filii a patre veniam poscimus, si duobus propositis amicis, præferamus veritatem..... Meminisse oportet eum hominem fuisse.*

date du conciliabule de 753, quatre ans par conséquent après la mort de saint Jean Damascène (1). En tout cas, le premier document qui nous la signale est l'ὅρος ou définition de cette assemblée. De cette définition, on fit au second Concile de Nicée (787) une longue réfutation lue à la sixième session de la manière suivante : Grégoire, évêque de Néocésarée, lisait quelques lignes de l'ὅρος; le diacre Jean, bientôt remplacé par le diacre Epiphane, réfutait aussitôt le passage de magistrale façon. Les deux documents réunis ne tiennent pas moins de 160 pages dans l'édition de Mansi (2). Quel est l'auteur de la réfutation, on l'ignore. Certains mettent en avant le nom de saint Taraise. D'autres, avec Allatius, y voient l'œuvre d'une Commission conciliaire.

Voici tout d'abord un passage de l'ὅρος du conciliabule relatif à l'Eucharistie :

Que ceux-là se réjouissent et tressaillent de joie qui font avec une âme très pure la vraie image de Jésus-Christ, qui la désirent, qui la vénèrent et qui l'offrent pour le salut de leur âme et de leur corps, cette image que Jésus-Christ, notre Souverain Pontife et Dieu, donna lui-même en figure et en souvenir à ses disciples au temps de sa passion salutaire..... Il est évident que (l'Eucharistie) est l'image non trompeuse de l'Incarnation de Jésus-Christ, notre Créateur et notre Dieu, qu'il nous a lui-même recommandée de sa propre bouche (3).

Le diacre Epiphane répond :

Nul des apôtres ou des plus illustres Pères qui ont été les trompettes du Saint-Esprit n'a appelé du nom *d'image du corps de Jésus-Christ* ce sacrifice non sanglant qui s'opère en mémoire de la passion de Jésus-Christ notre Dieu..... En effet, le Seigneur ne dit pas à ses disciples : Prenez, mangez l'image de mon corps..... Il est bien vrai que quelques Pères ont cru pouvoir nommer le pain et le vin *antitypes, avant qu'ils soient parfaitement sanctifiés.* De ce nombre a été saint Eustathe..... comme aussi le grand saint Basile..... Celui-ci, comme savent tous ceux qui célèbrent le Saint Sacrifice, parle ainsi dans la prière de la divine oblation : « O Dieu, après vous avoir offert les antitypes du corps et du sang de votre Christ, nous vous prions et vous invoquons. » *Et ce qui suit fait bien voir encore plus clairement que la pensée de ce Père est qu'ils sont appelés antitypes avant la Consécration; mais qu'après la Consécration ils sont appelés, ils sont et ils sont crus proprement corps et sang* (1).

Qu'on remarque ces derniers mots : *Ce qui suit fait voir encore plus clairement que la pensée de saint Basile est qu'ils sont appelés antitypes avant la Consécration.* Ce qui suit, c'est l'épiclèse, et, par conséquent, d'après l'auteur ou les auteurs de la réfutation, c'est au moment même de l'épiclèse que s'accomplit le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ; après les paroles de l'institution, ce changement n'est pas encore survenu.

Inutile de dire que cette longue réfutation ne constitue pas une définition de foi, pas plus que les autres pièces si nombreuses lues au même concile, excepté évidemment l'ὅρος ou définition unanimement acclamée à la septième et à la huitième session et qui ne renferme aucune allusion au mot antitype. On sait d'ailleurs que tout ce qui se fit au septième concile ne fut point agréé à Rome, comme par exemple la canonisation du concile *in Trullo* et les vingt-deux canons disciplinaires portés par le Concile de Nicée lui-même (2). Il n'y a de vraiment dogmatique que l'ὅρος. Il ne faudrait donc pas que les orthodoxes viennent nous accuser d'aller contre le septième concile œcuménique, parce que nous n'admettons pas la doctrine exprimée dans le passage de la réfutation que nous avons cité et qui, il faut en convenir, est nettement favorable à leur opinion sur la forme de l'Eucharistie. Cela ne saurait surprendre, quand on songe que tous les membres du concile, excepté les

(1) Le P. Vailhé a établi que saint Damascène est mort en 749. *Echos d'Orient*, t. IX, p. 28-30.

(2) Mansi, *Collectio conciliorum*, t. XIII, col. 205-364.

(3) Mansi, *op. cit.*, col. 261.

(1) *Op. cit.*, col. 264.

(2) Hefelé, *Histoire des Conciles*, traduction Delarc, t. IV, p. 23[illegible].

deux légats du Pape, étaient des Grecs.

L'influence de saint Jean Damascène était déjà prépondérante. On dut accepter d'autant plus facilement son interprétation du mot antitype qu'elle permettait de répondre à peu de frais à une objection qu'on eût pu résoudre d'une manière plus conforme à la vérité, puisque, quoi qu'en dise la réfutation, beaucoup de ces trompettes du Saint-Esprit qui sont les saints Pères ont appelé l'Eucharistie image, antitype du corps du Seigneur, même après la Consécration.

Les défenseurs des saintes images postérieurs au concile de Nicée parlent tous comme le diacre Epiphane. Tous expliquent de la même manière le mot antitype de la liturgie de saint Basile, montrant par là qu'eux aussi croyaient à la consécration par l'épiclèse. Saint Nicéphore surtout est particulièrement explicite sur ce point. Empruntant les paroles de saint Damascène, il déclare que le changement eucharistique a lieu d'une manière surnaturelle, grâce à l'épiclèse prononcée par le prêtre et à la descente du Saint-Esprit : « car, ajoute-t-il de son propre fonds, *c'est là ce que demande le prêtre:* τοῦτο γὰρ καὶ ἡ τοῦ ἱερέως αἴτησις ἔχει » (1). Il donne ensuite l'interprétation du mot antitype que nous connaissons bien. Il accuse les iconoclastes de se contredire, parce qu'ils prétendent qu'une même chose, l'Eucharistie, est à la fois image du corps du Christ et ce corps lui-même, sans songer que ses adversaires auraient pu lui répondre, ce qu'ils firent peut-être par un *distinguo* parfaitement légitime, et lui dire qu'une même chose peut être le signe et la chose signifiée à un point de vue différent, *sub diverso respectu*, comme s'exprime l'Ecole.

Pas plus que saint Nicéphore, saint Théodore Studite ne veut entendre parler d'image du corps de Jésus-Christ pour désigner l'Eucharistie, et il réfute comme lui l'objection iconoclaste (2). Désormais, le mot antitype et ses synonymes appliqués aux espèces consacrées sont absolument proscrits. On peut s'en convaincre en lisant Pierre le Sicilien († 870) (1), Théophylacte (XIe siècle) (2), Samonas de Gaza († 1056) (3), Euthymius Zigabénus (XIIe siècle) (4) et bien d'autres. Tous sont unanimes à rejeter le mot antitype et à enseigner plus ou moins explicitement la consécration par l'épiclèse. Nicolas Cabasilas n'aura rien à inventer pour combattre la doctrine latine. Ses prédécesseurs lui fourniront des arguments tout prêts, et en particulier celui de l'antitype.

***

On peut maintenant se demander comment Grecs et Latins sont restés si longtemps sans s'apercevoir qu'ils avaient une doctrine opposée, touchant la forme de l'Eucharistie. Nous n'essayerons pas de rechercher toutes les causes qui peuvent expliquer cette longue inattention réciproque que fit cesser la haine et non l'amitié. Le grand malheur a été que de part et d'autre, pendant de longs siècles, on a vécu sans se connaître, sans faire cet échange d'idées si nécessaire pour éviter les malentendus et empêcher l'erreur de se glisser dans l'enseignement théologique. Le meilleur moyen d'arriver à une entente sur la question de l'épiclèse comme sur bien d'autres sera de remonter à l'ancienne tradition ecclésiastique, et spécialement d'examiner sans parti pris la doctrine des grands Docteurs du IVe et du Ve siècle. Quoi qu'on en ait dit, saint Basile n'enseigne point la théorie grecque. Quant à saint Jean Chrysostome, sa pensée est formelle. Espérons qu'un jour, imitant le cardinal Bessarion, les orthodoxes se rendront à l'autorité de leur grand Docteur : « Le prêtre dit : Ceci est mon corps. Ces paroles opèrent le changement des dons sacrés (5). »

M. JUGIE.

(1) *P. G.*, t. C, col. 336.
(2) *P. G.*, t. XCIX, col. 340.

(1) *P. G.*, t. CIV, col. 1349.
(2) *P. G.*, t. CXXXIII, col. 444, 649.
(3) *P. G.*, t. CXX, col. 828.
(4) *P. G.*, t. CXXX, col. 1273.
(5) *P. G.*, t. XLIX, col. 380.

LE CONCILE MELKITE DE 'AIN-TRAZ (1835)

Le synode d'Aïn-Traz est le seul de toute la littérature conciliaire melkite qui ait trouvé place dans la *Conciliorum recentiorum collectio Lacensis* (1); c'est aussi le seul dont les actes aient été approuvés à Rome et qui ait, par conséquent, force de loi. Les 25 longs canons qui le composent, imprimés en arabe à Rome en 1841 (2), n'en forment pas cependant la totalité des actes.

Plusieurs autres affaires y furent décidées, que Maximos III Mazloum ne soumit pas à l'examen du Saint-Siège, en raison du caractère particulier qu'elles présentaient. Mgr Grégoire 'Ata nous a conservé, dans le recueil des lettres de Maximos, dont nous avons parlé précédemment, le journal détaillé de ce qui s'y fit, avec toutes les pièces qui s'y rapportent. Ce journal ne porte pas de nom d'auteur, ce qui importe peu, du reste, son authenticité étant indiscutable. C'est lui que nous allons suivre, en le complétant à l'occasion par quelques autres données (3).

Le concile s'ouvrit le 1er décembre 1835. Trois évêques seulement étaient présents : Agapios Riachi, métropolite de Beyrouth; Basilios Kahil, évêque de Sidon; Athanase 'Obéid, évêque de Baalbeck. Le métropolite d'Alep, Grégoire Chahiat, était représenté par un procureur, son propre frère, le P. Basile Chahiat, supérieur d'Aïn-Traz. Des trois autres évêques, qui avaient élu Maximos patriarche deux ans et demi auparavant, Ignace 'Ajjouri, évêque de Zahlé, était mort en août 1834; Théodose Habib, évêque de Saint-Jean d'Acre, était décédé la même année, ainsi que Basilios Zakkar, métropolite de Tyr.

Les habitants de ce dernier diocèse avaient auparavant demandé comme évêque un Salvatorien, le P. Nasrallah Qâroût, de Damas, alors en résidence au Caire. Un témoignage contemporain dit qu'il était *simple de science et de cœur* (1), et ce fut la raison pour laquelle Maximos III retarda d'abord son sacre. Mais comme le bruit de son élection s'était répandu et que la majorité des habitants le désirait quand même, le patriarche se résolut à le sacrer, à la condition toutefois que le nouvel évêque aurait avec lui un vicaire capable de diriger l'administration diocésaine. En conséquence, Maximos III le fit venir à Aïn-Traz, et, le jour même de l'ouverture du concile, 1er décembre 1835, dans la messe pontificale qu'il célébra pour inaugurer les travaux de l'assemblée, il le sacra sous le nom d'Ignace.

Résolu à se donner un clergé séculier qui pût, avec le temps, remplacer les religieux dans le service des paroisses, le patriarche ordonna diacre, dans la même messe, Michel 'Ata, né le 14 avril 1815, à Zahlé. Celui-ci fut le premier membre de ce nouveau clergé et il joua plus tard un rôle considérable. Cette messe et ces ordinations constituèrent tous les travaux du concile pour le premier jour.

Le lendemain, 2 décembre, fut examinée la situation du diocèse de Saint-Jean d'Acre. Nous avons vu précédemment que le défunt évêque, Théodose Habib, n'avait jamais pu entrer dans son diocèse, par suite de l'hostilité des habitants.

A la mort de ce prélat, les Acriotes avaient fait choix du P. Michel Bahous leur compatriote, religieux de Saint-Sauveur, homme d'une très haute vertu et d'une profonde humilité. Le P. Bahous refusa la dignité épiscopale par une lettre qui fut lue au concile. Les Pères ne jugèrent pas à propos d'accepter tout d'abord cette démission, mais l'élu ayant

(1) T. II, col. 579-592.
(2) In-18, 44 pages.
(3) *Annales* chouérites, *ad ann.* 1835.

(1) Ce journal a été publié d'une manière tout à fait incomplète par Mgr 'Ata à la fin de son *Abrégé*, p. 212-224, et intégralement dans le *Machreq*, Beyrouth, t. VIII (1905), p. 739-745 et 800-807.

continué ses résistances, ils finirent par accéder à ses désirs et choisirent à l'unanimité le P. Lazare Fasfous, qui avait été durant deux ans vicaire administrateur du siège d'Acre (1). Les habitants de Saint-Jean d'Acre, informés de cette décision par un mandement patriarcal, n'agréèrent pas le choix que l'on avait fait pour eux, ce qui d'ailleurs est toujours bien dans l'humeur du peuple en Orient, et continuèrent à réclamer le P. Michel Bahous, qui dut enfin céder et fut, en effet, sacré le 29 juillet 1836 sous le nom de Clément (2).

Nous le verrons plus tard monter sur le siège patriarcal, à la mort de Maximos, y donner l'exemple d'un grand détachement des choses de ce monde et mourir plus tard en odeur de sainteté. Quant au P. Lazare Fasfous, il fut porté sur le siège de Hauran en cette même année 1836.

Le même jour se tint une seconde session, dans laquelle les évêques et le patriarche arrêtèrent plusieurs décisions qui furent ensuite résumées par écrit et qui forment les 25 canons du concile de Aïn-Traz. En donner une analyse détaillée n'offrirait aucun intérêt pour l'histoire, puisque tous ces canons traitent de questions de morale ou de liturgie orientale; il suffira d'en énoncer brièvement l'objet. Il est d'abord question des sacrements (can. 1-7), puis du rite lui-même (can. 8), des offrandes faites aux églises (can. 9), des fêtes de précepte (can. 10), de la vie et de la discipline des clercs (can. 11-16), des religieux (can. 17-18), des testaments à faire par les ecclésiastiques et de l'emploi de leurs biens (can. 19), du séminaire de Aïn-Traz (can. 20), de la visite des diocèses par l'évêque (can. 21), des soins à donner aux pauvres (can. 22), du jeûne et de l'abstinence (can. 23), des vœux et des pèlerinages (can. 24), de l'usure (can. 25).

Ces canons furent souscrits le surlendemain, 3 décembre, par tous les Pères (1).

Le même jour, on tint deux sessions, l'une le matin et l'autre l'après-midi. Dans la première fut discutée l'affaire du calendrier grégorien, qui devait plus tard, sous le successeur de Maximos III, causer tant de trouble dans la nation.

Le calendrier grégorien avait été adopté par les Maronites dès 1606 (2), et Rome désirait le voir s'introduire parmi les autres communautés catholiques de l'Orient. Par l'intermédiaire du délégué apostolique, Mgr Jean-Baptiste Auvergne, archevêque titulaire d'Iconium, elle avait pressenti Maximos III et plusieurs évêques en particulier. Le patriarche melkite ne jugeait pas le changement de calendrier opportun, étant donné l'attachement du peuple à ses anciens usages. La question ayant été discutée au concile, les Pères furent d'avis que Rome elle-même devait commencer à s'en occuper auprès du prêtre-patriarche arménien de Constantinople, qui représentait alors auprès de la Porte toutes les nations catholiques d'Orient. Comme ce patriarche était chargé uniquement des affaires civiles, il semble que Mazloum voyait, et avec raison, dans le changement de calendrier une question civile plutôt que religieuse.

On prévoyait aussi que des difficultés pourraient surgir de la part du gouvernement turc. Aussi fut-il décidé que,

(1) Fasfous avait été pendant longtemps vicaire patriarcal de Jérusalem, avec résidence à Jaffa, ville qui dépendait alors de l'évêque d'Acre. C'est le premier vicaire de Jérusalem dont on ait conservé le souvenir.

(2) *Abrégé*....., p. 189.

(1) Dans la version latine donnée par la *Collectio Lacensis*, les Pères du Concile sont tous gratifiés du titre de métropolitain. C'est en effet la traduction littérale de l'arabe *moutrân*, dérivé lui-même du grec μητροπολίτης, mais qui s'emploie depuis bien longtemps pour désigner indistinctement tout personnage revêtu de la dignité épiscopale. Le vrai terme pour les évêques est *esqof* = ἐπίσκοπος, pour les archevêques *raïs asâqifat* = *chef des évêques*, et pour le métropolite *moutrân*. A la signature des actes du Concile se produisit un petit incident. Le P. Basilios Chahiat, procureur de son frère Grégoire, métropolite d'Alep, prétendit que celui-ci devait signer en tête de tous les évêques comme étant le protothrone du patriarcat, et non le métropolite de Tyr, ce qui historiquement n'est pas exact. Il ne céda qu'en faisant réserve des droits de son frère. Dans la version latine, l'évêque d'Alep est placé le premier par suite d'une erreur du traducteur, qui ignorait sans doute que les souscriptions conciliaires arabes melkites doivent se lire de gauche à droite et non de droite à gauche.

(2) Cf. *Machreq*, t. Ier (1898), p. 352, note.

lorsque les Arméniens auraient accepté le nouveau comput, un Concile national se réunirait dans le but d'adopter la réforme. Et cela fut décidé, remarque le journal du synode qui nous sert de guide, non pas pour suivre les Arméniens, mais pour obtenir plus facilement par eux l'autorisation du gouvernement. En fait, les Arméniens catholiques n'ont pris le calendrier grégorien que sous le patriarcat de Mgr Azarian, il y a une quinzaine d'années.

∴

Dans la séance de l'après-midi, 3 décembre, on s'occupa de la situation du diocèse de Diarbékir. Il en était de ce siège à peu près comme de celui du Hauran; il comptait un certain nombre de Grecs catholiques originaires d'Alep, comme tous ceux des colonies melkites situées en dehors de la Syrie proprement dite. Comment ces chrétiens de rite grec avaient-ils embrassé l'union, et à quelle époque, c'est ce qu'il est actuellement impossible de dire. En tout cas, il se peut qu'il y ait eu une communauté grecque catholique à Diarbékir dès avant 1766, si l'on en juge par cette note d'un Anthologion arabe (1), copié pour le couvent de Saint-Elie, au village de Rechmaïa, près de Aïn-Traz, où je l'ai vu moi-même : « La transcription de ce livre béni, appelé *Anthologion*, a été terminée, le 28 décembre 1766, par la main de l'humble serviteur de Dieu, le prêtre Cosmas, moine Basilien originaire de Diarbékir et religieux du couvent de Saint-Sauveur, et cela pour être un *waqf* (2) du couvent de Saint-Elie, à Rechmaïa, comme *waqf* perpétuel, devant rester à jamais dans le susdit couvent. Que tous ceux qui y lisent demandent pour le copiste la rémission des péchés et la béatitude de la part du Seigneur des fidèles. »

En 1775, le patriarche Théodose VI Dahan sacra archevêque de Diarbékir, au couvent de Qarqafé, le P. Agapios Qonaïsser (1), religieux Chouérite originaire d'Alep (2). Celui-ci ne vit très probablement jamais son diocèse et vécut pauvrement dans les couvents du Liban



MAXIMOS III MAZLOUM

jusqu'à sa mort, arrivée en 1810 ou 1811, en tout cas, peu après l'affaire du sacre de Maximos Mazloum comme archevêque d'Alep, affaire à laquelle il fut mêlé (3). En 1816, le patriarche Ignace V Qattân avait voulu lui donner un successeur dans la personne d'Ignace 'Ajjouri, prêtre sécu-

(1) L'Anthologion est un extrait des Ménées, contenant les offices des principales fêtes fixes de l'année. Il se pourrait aussi que le prêtre Cosmas, tout en étant originaire de Diarbékir, eût quitté sa patrie de très bonne heure et embrassé en Syrie la foi catholique.

(2) Expression juridique désignant les biens des établissements religieux.

(1) Une faute d'impression de l'*Abrégé* de Mgr 'Ata, p. 61, m'a fait appeler ce prélat *Qanyar*, *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 145, et t. VI (1903), p. 306.

(2) *Annales* chouérites, *ad ann.* 1775. Elles ne disent rien de plus sur son compte.

(3) *Echos d'Orient*, t. VI (1903), p. 306.

lier, mais il le transféra la même année sur le siège de Zahlé, qui devait lui permettre plus aisément de vivre.

La communauté grecque de Diarbékir, se trouvant dans un état des plus misérables, était repassée au schisme. Du reste, les pauvres chrétiens de ces régions éloignées avaient été toujours plus maltraités par les schismatiques, les hérétiques et les musulmans que leurs coreligionnaires de Syrie. Puisque l'occasion s'en présente, je vais en donner une preuve décisive, en traduisant une pièce officielle du gouvernement. Il s'agit d'un permis d'inhumer, délivré en 1205 de l'hégire (1790), pour un chrétien de Diarbékir. Cette pièce curieuse, qui en dit long sur la vie atroce des fidèles de cette époque, est venue, je ne sais comment, échouer à Beyrouth, où une personne amie m'en a donné communication. Je traduis aussi littéralement que possible les énergiques expressions de l'arabe (1) :

Copie de l'autorisation d'inhumer un mort à Diarbékir.

De la part du haut gouvernement à l'évêque impie (*Kâfer*) des Syriens.

O homme au visage odieux, puisque tu prétends que le mécréant Ya'qoûb appartient à ta détestable nation et que ce maudit damné a crevé; étant donné qu'on a demandé au chef de son quartier l'autorisation d'enterrer son cadavre infect et que l'impôt accoutumé en pareil cas a été prélevé; quoique la terre ne puisse recevoir son cadavre puant, cependant, pour qu'il ne soit pas une cause d'infection pour le sol, on a donné de la part du haut gouvernement (*al cheri' al charif*) l'autorisation de l'inhumer dans votre fumier particulier, conformément à votre fausse religion, pour qu'il soit expédié à la bande infernale. Cette permission a été donnée pour que personne n'y fasse opposition.

Le 16 jamâdi (ul awâl?) 1205. De la part du haut gouvernement.

Mazloum ou son prédécesseur Ignace V avait cependant trouvé le moyen de correspondre avec ces chrétiens abandonnés. Ils avaient alors abjuré le schisme avec leur curé, le prêtre Michel, et envoyé au patriarche des lettres qui furent lues au concile de Aïn-Traz. On décida que, lorsque les circonstances seraient favorables, ce diocèse serait pourvu d'un évêque.

Ce vœu fut exécuté deux ans plus tard. Le 25 décembre 1837, Maximos sacra métropolite de Diarbékir un prêtre du clergé d'Alep, Pierre Sammân, qui prit le nom de Macarios (1). Plus heureux que ses prédécesseurs, Macarios Sammân put prendre possession de son siège, mais il ne tarda pas à trahir la foi catholique dans les tristes conditions que voici (2) :

Le siège de Diarbékir était très pauvre et ses fidèles peu nombreux. Comme Macarios n'avait pas l'esprit apostolique, il eut bientôt le désir de changer de siège. A la mort de Mgr Grégoire Chahiat, métropolite d'Alep, 1843, il demanda à Maximos III son transfert dans cette ville, qui offrait plus de ressources. Le patriarche refusa et éleva, en 1844, sur le siège d'Alep, Mgr Dimitrios Antâki. Macarios, vexé, conçut alors le projet de quitter l'Eglise catholique et de passer au schisme.

Il demanda à Maximos III l'autorisation de séjourner quelque temps à Damas, dans le but secret d'entrer en relations avec le patriarche orthodoxe Méthode, qui avait succédé en 1823 au célèbre Séraphin, et qui était, comme celui-ci, grand ennemi des catholiques. Mazloum accorda la per-

(1) Voir d'autres traits bien caractéristiques dans l'ouvrage du P. Jullien, S. J. : *La nouvelle mission de la Compagnie de Jésus en Syrie (1831-1895)* Paris, 1899, t. Ier, p. 106 sq. et *passim*.

(1) *Abrégé*, p. 180. On trouve dans l'ouvrage de l'archimandrite C. Delicanès, Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι..... σωζόμενα ἔγγραφα..... πρὸς τὰς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας...... 1575-1863, Constantinople, 1904, p. 255-258, deux lettres du patriarche de Constantinople Grégoire VI, adressées, l'une au patriarche grec d'Antioche, 11 août 1836, l'autre aux fidèles de Diarbékir, 21 août 1836. Grégoire VI rend compte des démarches qu'il a faites et qui ont été couronnées de succès, afin que le vali Mehmed Réchid restitue aux orthodoxes l'église que leur avaient dérobée les catholiques.

(2) Je dois quelques renseignements intéressants sur le schisme de Macarios au R. P. Basile Najjar, du clergé patriarcal, qui appartient à l'une des deux familles qui refusèrent de suivre Macarios dans son apostasie. Parmi les lettres de Maximos Mazloum copiées par Mgr 'Ata, se trouve aussi une notice sur cette affaire, composée par Mgr 'Ata lui-même et qui fournit quelques détails.

mission demandée; mais, informé des mauvaises dispositions de Macarios, il écrivit de Constantinople, où il se trouvait alors, à son vicaire à Damas, le P. Michel 'Ata, lui recommandant de recevoir dignement le prélat chancelant, de mettre à sa disposition tout ce qu'il désirerait, bref de faire tout son possible pour le retenir.

Macarios, arrivé à Damas, fut reçu avec honneur par le P. Michel 'Ata. Après avoir pris quelques jours de repos, il commenca à fréquenter le patriarcat orthodoxe, où il passait chaque jour un temps considérable. C'est de là, semble-t-il, qu'il négocia sa trahison. Une lettre du patriarche phanariote, Anthime VI, au patriarche d'Antioche, Méthode, en date du 20 décembre 1845, dit que le transfuge ne peut devenir métropolite orthodoxe avant d'avoir reçu graduellement tous les Ordres (1). Une autre lettre du même patriarche, du 27 avril 1846, parle de l'intention qu'avait manifestée Macarios de se rendre à Contantinople (2). Il ne tarda pas à y aller, en effet, et à entrer en relations directes avec le patriarche Anthime VI.

Le Phanar discuta longuement les conditions qui devaient lui être imposées. Les uns se seraient contentés d'une simple abjuration, les autres réclamaient la réitération de tous les sacrements reçus chez les catholiques, à commencer par le baptême. Un des cinq ex-patriarches de Constantinople qui vivaient alors retirés aux environs de la capitale, Grégoire VI, développa dans un long mémoire les quatre points suivants : 1° ne recevoir le métropolite de Diarbékir qu'après un examen préalable aussi minutieux que possible; 2° soutenir son courage par de bonnes promesses; 3° lui demander catégoriquement s'il acceptait de rester dans son diocèse après son abjuration; 4° l'admettre seulement comme simple particulier, sans aucun égard pour son ordination, et lui renouveler ensuite tous les Ordres jusqu'à l'épiscopat, d'après le rituel orthodoxe, quoique celui-ci ne différât en rien de celui des catholiques (1).

Macarios accepta tout et se laissa même rebaptiser. Le 5 octobre 1846, il était choisi par le saint synode comme métropolite de Diarbékir (2) et, le 29 du même mois, il signait une profession de foi qui visait explicitement tous les points qui séparent les catholiques des orthodoxes. Avant de rentrer à Diarbékir, Macarios reçut, en novembre 1846, pour 24 602 piastres et demie de vases sacrés, d'ornements et de cadeaux, pendant que le Phanar lui assurait une subvention mensuelle de 1 500 piastres, dont 200 pour son diacre, 1 000 pour lui et 300 pour son maître d'école, payables à partir de janvier 1847. Nous avons encore les lettres d'envoi de ces diverses sommes, et nous savons, de plus, que Constantinople assura à Macaire

(1) Delicanès, *op. cit.*, p. 273.

(2) Delicanès, *op. cit.*, p. 276.

(1) Voir L. Petit, *L'entrée des catholiques dans l'église orthodoxe*, dans les *Echos d'Orient*, t. II (1899), p. 132 sq. Le mémoire du patriarcat du Phanar sur ces événements se trouve dans Manuel Gédéon, Κανονικαὶ διατάξεις. Constantinople, 1889, t. II, p. 365-373; la seconde partie du mémoire du patriarche Grégoire VI dans le même ouvrage, p. 373-377; la profession de foi de Macarios, *ibid.*, p. 371. Cf. sur les variations de l'Eglise de Constantinople dans la question de l'admission des catholiques à l'orthodoxie, l'article ci-dessus cité du R. P. Petit, reproduit en partie dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant et Mangenot, au mot *abjuration*, t. I[er], col. 83-87, et le P. Aurelio Palmieri, O. S. A. : *La rebaptisation des latins chez les Grecs*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. VII (1902), p. 618, et t. VIII (1903), p. 111.

Le R. P. Petit avait déjà insinué, *op. cit.*, p. 132, que Macarios avait été rebaptisé; le fait est certain d'après le récit de M[gr] 'Ata, qui tenait la chose de Mazloum lui-même. Par contre, le Révérend Pere ajoute, p. 133, col. 2 : « La démarche de Macaire reçut, en 1860, son complément naturel : bon nombre de ses anciens diocésains passerent solennellement à l'orthodoxie. » Et il cite, d'après un ouvrage grec, une profession de foi signée par l'économe Jean Habib et Gabriel Gébara, datée du 26 novembre 1800 et faite, d'après les historiens orthodoxes officiels, au nom de 50 000 (?) Melkites convertis. Il s'agit ici, non de l'affaire de Macarios Sammân, mais de la querelle excitée dans la nation à propos du calendrier grégorien. Nous reparlerons plus tard de cet économe Jean, ou plutôt Joannice Habib Massamiri, originaire de Damas, sacré évêque en Russie, et que le patriarche Grégoire II Youssef ramena à la foi catholique, ainsi que du célèbre archimandrite Gabriel Gébara, un des principaux fauteurs des troubles, qui mourut en mer, empoisonné par les Grecs orthodoxes, au moment où il partait pour la Russie.

(2) Delicanès, *op. cit.*, p. 281.

les revenus de l'église des saints anargyre à Argine, et que le patriarche d'Antioche prit sur lui les frais de construction d'une école (1). De retour dans son diocèse, Macarios devait rebaptiser ses fidèles, à moins qu'ils n'eussent déjà reçu le baptême des mains d'un prêtre orthodoxe.

A Constantinople, l'apostat n'avait même pas vu Maximos Mazloum. Celui-ci, décidé à tout faire pour arracher le diocèse de Diarbékir au schisme, demanda à la Porte de reprendre à Macarios le firman qu'il avait obtenu en tant qu'évêque catholique, puisqu'il n'était plus sous sa juridiction patriarcale. Le 20 novembre de cette même année 1846, il envoya une encyclique à tout le diocèse de Diarbekir, où il racontait ce qui s'était passé et mettait les fidèles en garde contre le faux pasteur (2). Enfin, dès qu'il apprit que Macarios, devenu métropolite orthodoxe, était parti de Constantinople, le 27 novembre, par la mer Noire pour se rendre à Samsoun, et gagner de là Diarbékir, il établit un vicaire temporaire en cette ville dans la personne de Mgr Antoine Samhiri, évêque syrien catholique de Mardin. La chose fut notifiée au délégué apostolique de Mésopotamie, Mgr Laurent Trioche. En même temps, le patriarche expédiait en toute hâte à Mgr Samhiri un ordre de la Sublime Porte adressé au mouchir ou commandant militaire de Diarbékir (3), délivré sur sa demande, pour appuyer son vicaire dans sa mission.

Malgré toutes ces précautions, Macarios put entraîner dans sa défection la plus grande partie de ses ouailles, qui d'ailleurs ne devaient pas être excessivement nombreuses. Deux familles seulement, avec leur parenté, formant en tout soixante à quatre-vingts personnes, restèrent catholiques. Leurs descendants sont placés aujourd'hui sous la juridiction d'un vieux prêtre marié qui relève directement du patriarcat. Quant à Macarios Sammân, il vivait encore en 1861, car on a des lettres des patriarches Germain IV, Cyrille VII et Joachim II le concernant, 23 août 1855, 15 mars 1861, et qui ne présentent d'ailleurs aucun intérêt (1). Nous savons seulement par une lettre de Joachim II, du 11 novembre 1860, qu'il était absent depuis deux ans et demi de son diocèse et ne se souciait guère d'y rentrer. Diarbékir a gardé depuis lors une succession régulière de métropolites grecs orthodoxes.

∴

Après cette digression nécessaire pour faciliter l'intelligence des événements, revenons au concile d'Aïn-Traz lui-même. Une troisième séance fut tenue le soir du troisième jour, 3 décembre 1835, afin de mettre la dernière main aux canons disciplinaires analysés plus haut. Ils furent rédigés dans leur forme définitive et promulgués par lettre patriarcale datée du 3 décembre.

Le lendemain 4, quatrième jour du concile, celui-ci eut à s'occuper des deux sièges d'Alexandrie et de Homs qui avaient besoin d'être pourvus de pasteurs. Ces affaires furent discutées pendant les deux séances de ce jour, et le lendemain, dans deux autres séances, on rendit les décisions nécessaires.

La première affaire était celle du siège d'Alexandrie. Le patriarcat melkite d'Egypte avait été ruiné lors de la conquête arabe du VIIe siècle par les Coptes monophysites alliés aux envahisseurs et, plus tard, par les différents gouvernements musulmans qui se succédèrent dans la vallée du Nil, de sorte qu'il était devenu plutôt une titulature (2). L'Eglise grecque d'Egypte n'a commencé à se relever qu'avec Méhémet

(1) Delicanès, *op. cit.*, p. 282, 283, 287-291, 292-296, 320-321.

(2) Je n'en possède malheureusement pas le texte. Cette pièce aurait été de première valeur.

(3) Mgr 'Ata nous en a gardé une copie, dont la date cependant est difficile à lire. Cet ordre serait du 27 zilhajja (?) 1262 de l'hégire.

(1) Delicanès, *op. cit.*, p. 319-321, 328.

(2) On trouvera un résumé de cette période de l'histoire du patriarcat melkite d'Alexandrie dans l'article du P. J. Pargoire, *Alexandrie (Eglise d')*, du *Dictionnaire de Théologie catholique* de Vacant et Mangenot, t. Ier, col. 794 sq.

'Ali, et uniquement grâce aux émigrations venues de la Syrie et surtout du royaume hellène.

Les catholiques de rite grec avaient été pour les mêmes raisons très peu nombreux en Egypte avant le XIX[e] siècle. Il est possible que quelques-uns aient été dirigés de temps à autre par les missionnaires franciscains là où il n'y avait pas de prêtres de leur rite. La première fois que l'on constate la présence de melkites catholiques en Egypte, tous arabophones, bien entendu, c'est sous le patriarche Théodose VI Dahan, en 1773, date à laquelle Clément XIV, s'il faut en croire une source malheureusement peu sûre (1), décida que, dorénavant, les Grecs catholiques qui se trouvaient en Egypte relèveraient du patriarche d'Antioche, au lieu d'être placés comme précédemment sous la juridiction des missionnaires latins du Caire ou du Delta.

Ces Grecs catholiques étaient sans doute des émigrés de Syrie. Il paraît que les Pères Franciscains ne vivaient pas en très bonne harmonie avec eux, car nous avons une lettre (2) du patriarche Agapios III Matar, datée du 6 octobre 1796, pour les exhorter à la concorde mutuelle avec le clergé grec catholique, qu'ils représentaient, à tort ou à raison, comme étant d'une ignorance crasse, à tel point que Rome s'en émut (3).

Les persécutions d'Alep et de Damas (1817-1832) augmentèrent certainement le nombre des réfugiés grecs catholiques d'Egypte. Le célèbre Jean Bey Bahri, dont il a été question plusieurs fois, était originaire de Damas (1). A une époque antérieure, nous avons vu (2) cinq cents Grecs catholiques environ quitter l'Egypte avec l'armée française à laquelle ils s'étaient attachés durant l'occupation de 1799-1800, et se fixer à Marseille, avec leur curé, le P. Gabriel Taouil, dont le nom indique l'origine damasquine. Méhémet 'Ali, qui

(1) M[gr] 'Ata, *Abrégé.....*, p. 60. Le décret n'est pas dans la collection de Martinis.

(2) En italien. Collection Habib Zayat.

(3) Puisque l'occasion s'en présente, je donne ici une lettre inédite, que m'a communiquée M. Habib Zayat et qui a été adressée à cette occasion par la Propagande à Théodose VI Dahan. On pourra la comparer avec l'instruction de la Propagande du 12 avril 1894, publiée dans *Synodus Sciarfensis Syrorum..... anno 1888*, Rome, 1896, in-8°, p. 356-557, relative aux prêtres qui sont en Amérique ou en Australie. Dieu sait tout ce qu'il y a à corriger de ce côté.

Epistola S. Congregationis de Propaganda Fide ad patriarcham Antiochenum Theodosium VI Dahan, circa ignorantiam sacerdotum pastorali ministerio addictorum (1780).

Illustrissime ac Reverendissime Domine,

Plures delatæ sunt ad Sacram hanc Congregationem de Propaganda Fide querelæ adversus nimiam, in qua plerique Orientales presbyteri versantur, ignorantiam atque ii præsertim, quibus animarum cura concredita est pluribus in locis, ac potissimum in civitate Cairi, ubi multorum relationibus compertum est, nonnullos presbyteros græci, armeni, maronitæ et cophti ritus adeo indoctos adesse, ut non solum obeundo ministerio impares omnino sint, sed multarum etiam perturbationum causam præbeant ea gerentes, et sibi licere existimantes, quæ eorumdem revera facultates excedunt, quæque sacrorum canonum constitutionibus et orthodoxæ Ecclesiæ disciplinæ refragantur. Id quidem non mediocri mœrore afficit sacræ hujus congregationis sollicitudinem, quæ probe noscens, quanta sint detrimenta, quæ ex pastorum ignorantia dimanare solent in greges; proindeque cupiens gravissimo huic malo prospicere, nullum aptius remedium adhiberi posse existimavit, quam Patriarchas et Episcopos nationum encyclica hac epistola commonefacere, eosque plurimum in Domino adhortari, ut Sacrorum canonum constitutionibus inhærentes, nemini cito manus imponant, sed cum accurato delectu eos tantum sanctuario Domini præficiant, quorum vitæ ratio, et probata doctrina spiritualem cuivis Ecclesiæ utilitatem posset afferre. Erit itaque amplitudini tuæ id sedulo curare, ut, in clericorum institutione, de illorum scientia et studio diligenter perquiras, quosque minus idoneos deprehenderis, eos tanquam ecclesiastico ministerio impares ad sacros ordines minime promoveas, multoque minus ad gerendam curam animarum, quæ nonnisi iis concredenda est, qui pietate et doctrina reliquis præstant; sed ne interim ex actualium parochorum inscitia detrimentum capiant fideles, opus est, ut amplitudo tua super illorum doctrina diligentius invigilet, et quos rudes ineptosque repererit, eos vel a parochiali munere suspendat, donec instructi reddantur, vel etiam, si impares omnino sint, a cura removeat, in ea sufficiens alios presbyteros, qui grave munus majori cum dignitate, et spiritualis gregis fructu possint obire; maxime in iis locis, ubi major est seges, magisque exitiosa ignorantia. Cum ex hoc potissimum pendeat religionis conservatio, integritas, atque incrementum, equidem confido futurum, ut amplitudo tua ea qua par est sollicitudine, et studio Sacræ hujus Congregationis votis sit obsecutura; atque interim Deum precor, ut amplitudinem tuam sospitem diutissime servet, atque incolumem.

Romæ, 25 novembris 1780.

Amplitudinis tuæ uti frater studiosissimus,

L. ✠ S. L. Card. ANTONELLUS, *præfectus.*

STEPHANUS BORGIA, *secretarius.*

D. THEODOSIO, *patriarchæ græco melchitæ Antiocheno.*

(*Collection H. Zayat.*)

(1) Voir l'article du P. L. CHEIKHO, S. J. : *Michel Bey Bahri et sa famille*, dans le *Machreq*, t. III (1900), p. 9-22 ; voir p. 22, sur Jean Bahri.

(2) Voir *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 22

mit tout en œuvre, en 1846, pour faire élire un patriarche orthodoxe par les Egyptiens eux-mêmes, afin que ce prélat résidât désormais à Alexandrie et non plus à Constantinople, et qui y réussit, ne pouvait voir que d'un bon œil l'accroissement de la communauté melkite dans ses Etats.

Nous voyons d'après le journal du concile d'Aïn Traz, que nous avons suivi pour les affaires précédentes, qu'il y avait en 1835 au Caire une colonie assez nombreuse pour pouvoir recueillir 200 signatures, qui figuraient au bas d'une requête envoyée à Maximos III le 20 novembre, et suivie cinq jours après d'une autre émanant de 12 notables de la même ville, pétitions tendant à obtenir la création d'un siège épiscopal au Caire, avec le P. Flavianos Kfouri, Supérieur général des Chouérites, comme évêque. Mais les communautés melkites établies à Alexandrie et Damiette firent savoir en même temps qu'elles ne consentaient pas à cette élection. Le concile fut saisi de l'affaire par Maximos III.

Dans la pièce officielle rédigée à cette occasion et signée de tous les Pères, il est dit que tout d'abord les patriarches d'Antioche avaient, depuis un temps déjà long, la juridiction directe sur les villes d'Egypte : Damiette, Rosette, Alexandrie, Le Caire, qui dépendaient d'eux absolument comme leur diocèse de Damas. L'élection d'un évêque avec le titre d'évêque du Caire ou plutôt d'Egypte (1) était ensuite réprouvée, pour la raison que le siège d'Alexandrie est patriarcal et non épiscopal. De plus, l'élection du P. Kfouri était nulle pour avoir été faite contrairement aux usages constants de la nation, c'est-à-dire sans que le patriarche en ait eu connaissance, sans qu'il eût envoyé en Egypte le mandement ordonnant de procéder à cette formalité, et sans qu'un vicaire patriarcal eût été présent (2). L'élection fut donc annulée par le concile pour vices de forme et non à cause de l'élu, dont on reconnaissait les qualités.

Cependant, les circonstances demandaient que l'autorité patriarcale fût représentée en Egypte autrement que par de simples prêtres, surtout à une époque où le gouvernement de Méhémet 'Ali, grâce à l'influence de Jean Bey Bahri, était plutôt favorable aux Grecs catholiques. Le concile statua donc que le patriarche pourrait placer un évêque en Egypte, mais aux conditions suivantes :

1° L'élu serait sacré, non au titre d'évêque d'Egypte, mais de vicaire du siège d'Alexandrie, et c'était dans cette forme que la requête des habitants du Caire devait être recommencée. Il ne prendrait le titre d'évêque d'Egypte que si le firman du sultan, qu'il devait recevoir après son sacre, le lui donnait, et ce titre serait restreint aux affaires civiles.

2° Il ne serait pas le véritable ordinaire du diocèse, mais un simple vicaire (1), et, à ce titre, il ne ferait rien d'important sans le consentement du patriarche : formule vague qui demandait à être précisée par la suite.

3° Les revenus du diocèse d'Egypte, provenant des dîmes, quêtes dans les églises, cadeaux et présents à l'occasion des fêtes, offrandes pour les baptêmes, mariages, funérailles (2), devaient être relevés sur un registre spécial, et, à la fin de chaque année, ce qui n'aurait pas été dépensé pour l'entretien du diocèse serait partagé entre l'évêque vicaire et le patriarche. L'évêque vicaire garderait pour lui un tiers, les deux autres tiers seraient

(1) La confusion est facile à faire entre *Le Caire* et *l'Egypte*, les deux noms étant désignés dans l'arabe courant par le même mot : *Misr*. Ce n'est que dans le style relevé que l'on dit *Misr al Qâhirat* pour Le Caire.

(2) D'après les questions adressées en février 1195 à Théodore Balsamon par Marc, patriarche d'Alexandrie, on voit qu'à cette époque les fidèles d'Egypte avaient déjà la prétention de choisir eux-mêmes, et eux seuls, leurs évêques, leurs prêtres et leurs diacres. MIGNE, P. G., t. CXXXVIII, col. 989 et 1007. Il y aurait une étude très intéressante à écrire sur le rôle souvent exagéré qu'ont joué et que jouent encore les laïques dans les élections épiscopales en Orient.

(1) Absolument comme les vicaires apostoliques de l'Eglise latine.

(2) Ce sont là, aujourd'hui encore, les sources les plus importantes du revenu du clergé paroissial dans les divers diocèses du patriarcat.

remis au patriarche pour les dépenses générales de son administration (1).

4° Les prêtres chargés de desservir les églises du Caire, d'Alexandrie, de Damiette et de Rosette seraient nommés directement par le patriarche; l'évêque vicaire n'aurait d'autre autorité sur eux que celle qui lui serait donnée par le patriarche et celle qui lui serait nécessaire pour le règlement de leurs affaires civiles, d'après les dispositions à intervenir du firman impérial réglant ces matières (2).

La pièce insérée dans le journal du concile, dont nous venons de rapporter les dispositions, ne nous dit rien de plus sur les pouvoirs accordés au vicaire d'Egypte. Mais, plus tard, nous aurons occasion de rapporter *in extenso* ceux qui furent donnés par Maximos III à son vicaire de Jérusalem, dont la situation était absolument identique.

Maximos avait cependant fait appeler le P. Flavianos Kfouri : il arriva à Aïn-Traz pour le 6 décembre, qui fut le sixième et dernier jour du concile. On lui lut le procès-verbal de ce qui avait été discuté précédemment au sujet de sa nomination et la pièce que nous venons d'analyser, puis le patriarche manifesta le désir de le sacrer évêque vicaire pour le siège d'Alexandrie. Le P. Kfouri refusa, en alléguant son incapacité. Après plusieurs entretiens, il répondit par écrit qu'il demandait un certain délai pour donner sa réponse définitive, ce qui lui fut accordé par le patriarche. Le délai écoulé, il renouvela par écrit son refus, sur lequel il dut revenir ensuite, car nous voyons le patriarche le sacrer dix-huit mois après, le 5 septembre 1837 (3), sous le nom de Basilios.

La seconde affaire dont les Pères eurent à s'occuper dans ce quatrième jour du concile fut celle du diocèse de Homs; elle fut traitée dans la séance de l'après-midi et réglée le lendemain par un diplôme patriarcal signé de tous les évêques. En voici l'historique (1).

Lors de la séparation des deux communions orthodoxe et catholique en 1724, le diocèse de Homs resta rebelle à l'union, bien que les patriarches en communion avec Rome continuassent à désigner des titulaires. En 1761, le patriarche intrus Athanase Jauhar sacra évêque de Qâra Grégoire Haddad, en même temps que le patriarche légitime, Maximos II Hakim, donnait le titre de métropolite de Homs et Qâra à Joseph Safar, réunissant ainsi à la métropole de Homs un siège épiscopal qui faisait partie de la province de Damas. La signature de Grégoire Haddad se voit sur quelques pièces datées de 1761 et ayant trait à la querelle des deux patriarches. Le cachet porte : « Grégoire, évêque de Qâra et de ses dépendances. » De même dans le procès-verbal de la seconde élection d'Athanase Jauhar en 1765. Les constitutions des religieuses Basiliennes chouérites, imprimées à Rome en 1764, renferment par ailleurs une Bulle de Clément XIII du 22 août 1764 (2) adressée à l'évêque légitime, Joseph Safar, dans laquelle celui-ci est appelé simplement « évêque de Qâra ».

Cet état de choses se termina par la soumission d'Athanase Jauhar et de son parti au patriarche Théodose Dahan en 1768. Alors Grégoire Haddad devint évêque de Qâra et Yabroud, et il le resta jusqu'à

(1) Les revenus provenant du patriarcat d'Alexandrie ont toujours été d'un grand secours pour le patriarche, résidant en Syrie, pays plus pauvre, et où les *notables*, généreux quand ils ont un bon clergé, sont moins nombreux et moins riches.

(2) Le texte arabe de cette dernière clause est obscur; il revient sur la question des biens du diocèse. d'une manière peu intelligible, *Machreq*, t. VIII (1905), p. 742-744.

(3) *Annales* chouérites, *ad ann.* 1837; Mgr 'Ata, *Abrégé*, p. 200. Ces deux sources donnent à l'élu, comme nom de prêtrise, celui de Joseph au lieu de Flavianos.

(1) Je dois beaucoup, pour cet exposé, aux renseignements très sûrs donnés par M. Habib Zayat, dans son ouvrage arabe *Bibliothèques de Damas et de ses environs* Le Caire (1902), in-8°, p. 162-165. Le lecteur corrigera ce que j'avais dit précédemment à ce sujet, *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 142.

(2) Et non pas 1763, comme je l'avais dit, *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 85. Nous avons dans le *Bullarii romani continuatio*, Prato, 1843, t. IV, pars II°, p. 889, une Bulle de Clément XIII adressée au patriarche melkite, le 22 août 1764, et qui confirme l'approbation déjà donnée à ces mêmes religieuses; ne serait-ce pas cette Bulle que l'on aurait confondue avec celle que reçut Joseph Safar?

sa mort, arrivée au couvent de Saint-Sauveur en 1795. Son diocèse fut réuni à celui de Joseph Safar, métropolite de Homs. Ce dernier, persécuté par les orthodoxes à Homs et aux environs, se fit bâtir un petit couvent à Ras-Baalbeck pour en faire sa résidence. D'après ce que l'on dit, il alla ensuite en Perse et aux Indes et de là revint à Zahlé, où il mourut en 1810; il fut inhumé dans l'église du couvent de Saint-Elie, situé dans cette ville. Après sa mort, la direction de son diocèse fut confiée à Clément Moutrân, évêque de Baalbeck, qui ne pouvait plus résider dans cette dernière ville à cause de l'inimitié régnant entre sa famille, qui est encore la principale de Baalbeck, et celle des émirs métoualis Harfouche. Clément Moutrân vint résider à Yabroud jusqu'à sa mort, arrivée en 1827 : il avait alors près de soixante-quinze ans. Sa succession épiscopale échut à Athanase 'Obéid, qui signa en tant que « évêque de Baalbeck et Qâra » les vingt-cinq canons d'Aïn-Traz, 1835 (1).

A ce même concile (2), les prêtres et les fidèles de Maaloula, Yabroud, Nebk, Hassyé et des villages situés plus au Nord se plaignirent d'être abandonnés de l'évêque Athanase, demandant avec instance d'être soutraits à sa juridiction, refusant de lui payer la dîme et menaçant, si leur demande était rejetée, de se séparer de lui par la force. D'autres lettres venant de prêtres étrangers au diocèse confirmaient ces dires. Cet état de choses demandant un remède immédiat, il fut décidé que le patriarche enverrait un délégué muni de pleins pouvoirs, chargé de visiter les villages et de faire son possible pour remédier à leurs malheurs, gagner les habitants et les réconcilier avec leur évêque, après avoir fait une enquête sur le véritable état des choses et exposé le tout au patriarche. Le même délégué aurait la faculté de percevoir la dîme, quitte à en rendre compte à son retour.

Le conflit ne put être apaisé. Le 28 mars 1842, Athanase 'Obéid donna sa démission pour le diocèse de Yabroud, Maarra, Saidnaïa, Nebk, etc....., et tous les prêtres et anciens du pays acceptèrent par écrit cette démission libre et volontaire; le 31 mars, ils signèrent une pièce où ils signifiaient cette acceptation et se mettaient sous la juridiction directe du patriarche. Athanase avait démissionné par-devant ses diocésains, sans avertir Maximos III lui-même. Celui-ci, dans une lettre au P. Michel 'Ata, son vicaire à Damas, datée de Constantinople, le 2 avril 1842 (1), déclara être prêt à l'accepter, vu les motifs et l'invitation faite déjà par lui à Athanase, au concile d'Aïn-Traz, de démissionner. En même temps, il donnait juridiction au P. Michel 'Ata sur ces villages pour le for externe, confirmant la juridiction pour le for interne à chacun des curés alors en fonction.

L'évêque de Zahlé, Basilios Chahiat, fut chargé aussi par Maximos III de tenir la place du P. 'Ata dans le vicariat de Damas, et de veiller conjointement avec lui sur les villages en question. A la suite de dissensions avec les habitants, l'évêque de Zahlé refusa de se mêler dorénavant de leurs affaires, et, en 1848, Maximos III donna pleins pouvoirs au P. 'Ata seul (2). Un incident était survenu sur ces entrefaites à Damas, incident qui montre l'habileté du patriarche (3). Un des plus riches notables grecs catholiques de la ville, Jean 'Anhoury, avait marié sa fille à un certain Saïdah, qui plus tard voulut divorcer. Le P. 'Ata s'y opposa, arguant de l'indissolubilité du mariage. L'affaire arriva jusqu'au patriarche, en résidence alors à Constantinople, sous la forme d'une requête signée de 94 personnes et remplie d'accusations contre le vicaire patriarcal. Pour découvrir la vérité, Mazloum écrivit 94 lettres, une pour chaque signataire de la requête, lui demandant en particulier un rapport détaillé sur les faits et gestes du vicaire

(1) *Collectio Lacensis*, t. II, col. 592.
(2) *Machreq*, t. VIII (1905), p. 744-745.

(1) Recueil de Mgr 'Ata.
(2) Lettre de Maximos, Constantinople, 12 juillet 1848. Même recueil.
(3) Souvenirs de M. Elias Doummar, de Damas.

patriarcal. Sept seulement osérent envoyer la réponse. Ce que voyant, le patriarche, dès son retour à Damas, éleva son vicaire à la dignité d'économe du trône d'Antioche, le 3 novembre 1848, et finalement le sacra métropolite de Homs et Hama dans la basilique patriarcale de Damas, le 20 février 1849 (vieux style), sous le nom de Grégoire. Le district de Yabroud passa alors sous sa juridiction.

D'après quelques écrits de Mgr 'Ata (1), il résida d'abord à Homs où était son véritable siège; mais, à la suite de querelles avec les fidèles de cette ville, il la quitta pour aller habiter Yabroud dont le climat est meilleur. Il mourut seulement le 3 décembre 1899, après plus de cinquante années d'épiscopat. Il était né à Zahlé le 14 avril 1815. Malgré la longue notice dont il s'est gratifié lui-même ou dont il s'est laissé gratifier dans son *Abrégé de l'histoire des Grecs catholiques melkites* (2), il n'a pas laissé un grand renom d'activité, et M. Habib Zayat l'accuse très nettement d'avoir songé à ses parents au détriment de son diocèse. Les gens de Yabroud fondèrent peu avant sa mort une école de garçons et une de filles qu'ils confièrent aux Pères Jésuites et aux religieuses Mariamettes.

Mgr 'Ata a laissé, manuscrits ou imprimés, un certain nombre d'ouvrages :

1° *Abrégé de l'histoire des Grecs melkites catholiques*, Beyrouth, 1884 (3). Cette compilation, faite surtout avec les chroniques ou annales des Basiliens chouérites et d'autres documents, est dépourvue de critique et ne présente pas grand intérêt; c'est cependant tout ce qu'ont eu jusqu'à présent les Grecs melkites en fait d'histoire (4). A vrai dire, l'ouvrage ne commence guère qu'à Cyrille Thanas au XVIIIe siècle, pour se poursuivre jusqu'à l'époque de l'auteur, p. 43-157. Viennent ensuite, p. 158-200, des listes épiscopales pour chaque siège, ne remontant guère plus haut que le XVIIIe siècle, mais généralement exactes. Une troisième partie, p. 200-230, donne une série de courtes notices sur les conciles melkites depuis 1460; elle n'a aucune valeur; l'auteur y a pourtant inséré les actes du synode d'Aïn-Traz de 1835, mais après les avoir tronqués d'une façon tout à fait arbitraire. En guise de conclusion, un essai de statistique, dont les chiffres sont généralement forcés, selon l'usage immémorial de l'Orient.

2° *Explication de la Messe*, imprimée à Beyrouth.

3° *Histoire universelle* depuis Adam, imprimée en Egypte.

4° *Recueil de mandements de Maximos Mazloum*, touchant le dogme, la morale et le droit canonique. Ce recueil a été édité en 1889, à Beyrouth, par M. Khalil Badaouy (1). Il est regrettable que l'éditeur se soit permis de corriger le style arabe de Maximos, même dans les décisions canoniques qui, elles surtout, auraient dû être éditées telles quelles.

5° Un autre recueil inédit de lettres de Maximos Mazloum, qui nous a été très utile. Ce recueil est d'autant plus prét cieux que les archives du patriarcat on été toutes brûlées à Damas, lors des massacres de 1860. Mais là encore Mgr 'Ata a opéré çà et là des suppressions qui enlèvent à son travail beaucoup de sa valeur.

6° Trois écrits sur l'histoire des Grecs melkites (2) dont a été tiré l'*Abrégé* cité plus haut.

7° Un autre ouvrage intitulé *Hoûd al Jadoual* (*Bassin des rivières*), dont le titre bizarre, comme d'ailleurs presque tous les titres d'ouvrages arabes, n'indique pas le contenu et que je ne connais que par une citation de M. Habib Zayat (3).

*
* *

L'affaire de Homs fut la dernière que

(1) Cités par H. Zayat, *Bibliothèques*....., p. 165.
(2) Voir p. 174-180.
(3) In-8°, 233 pages.
(4) L'ouvrage de M. Joseph Wardé, *Echos d'Orient*, t. VI (1903), p. 113, n'a rien fourni de bien nouveau.

(1) *Khalâsat al haqâeq*, in-8°, 313 pages.
(2) Voir les titres arabes dans l'*Abrégé*, p. 179.
(3) *Bibliothèques de Damas*, p. 165.

discuta le concile d'Aïn-Traz. Le même jour, il y eut encore à la vérité une troisième session, mais on y régla simplement une question de dîmes concernant le diocèse de Saïda. Le lendemain eut lieu la clôture du synode.

Cette assemblée n'a pas laissé un grand souvenir dans la nation, et cependant elle fut très importante, car c'est elle qui a commencé le travail de réorganisation des diocèses que poursuivit ensuite Maximos III. On a vu, par l'exposé que nous en avons fait, dans quel triste état les avaient mis cent ans de luttes et de persécutions plus ou moins ouvertes de la part des Grecs orthodoxes. Sans l'état de choses inauguré par l'invasion égyptienne et par les concessions du sultan Mahmoud aux catholiques, concessions dont nous aurons bientôt à parler, Mazloum n'eût certainement pas accompli ce qu'il a fait, mais on doit lui rendre cette justice qu'il a tiré des circonstances tout le profit possible.

Les actes du synode ne furent pas tout d'abord envoyés à Rome pour y être approuvés et confirmés. Maximos III devait penser, assurément, que cette revision par le Saint-Siège, obligatoire pour l'Eglise latine, ne l'était pas au même degré pour l'Eglise grecque. Cependant il ne pouvait ignorer que le synode ruthène de Zamosc avait été revisé et approuvé à Rome, en 1724, et que Grégoire XVI, dans la Bulle de condamnation du concile de Qarqafé, datée du 3 juin 1835, s'était déjà plaint de ce que ce synode avait été imprimé sans l'avis du Saint-Siège (1). Rome, résolue à étendre à l'Eglise grecque melkite une règle d'ailleurs extrêmement sage, attendit plus de deux ans, et, voyant que Maximos n'envoyait rien, elle prit le parti de lui réclamer les actes par lettre du 28 mai 1838 (2). Maximos III envoya alors à la Propagande son mandement par lequel il avait promulgué les vingt-cinq canons disciplinaires dont nous avons parlé. Ils furent examinés et approuvés par décret en date du 28 août 1841, sous la réserve habituelle, en ces sortes de choses, que Rome n'entendait rien modifier par là dans le rite des Grecs en général.

Quant aux mesures édictées en concile sur la réorganisation des diocèses, Mazloum ne jugea pas nécessaire de les transmettre au Saint-Siège : elles concernaient, en effet, l'exercice ordinaire de sa juridiction patriarcale, point sur lequel Rome n'a jamais apporté de restrictions.

Les vingt-cinq canons d'Aïn-Traz forment encore aujourd'hui la seule source officielle du droit particulier de l'Eglise melkite, en dehors des nombreux points sur lesquels la coutume fait la loi. Il est en effet regrettable que, par suite de différentes circonstances, le concile célébré par Athanase V Jauhar en 1790 (1) n'ait pas été examiné à Rome et soit tombé dans l'oubli; que celui de Qarqafé, en 1806, ait dû être condamné à cause de ses erreurs jansénistes et gallicanes, malgré d'excellentes choses qu'il renfermait, et que celui de Jérusalem, en 1849, par lequel Maximos III voulut mettre le sceau à son œuvre, ait été abandonné, comme nous le verrons. Plaise à Dieu que le concile national projeté depuis plusieurs années, expressément désiré par le Saint-Siège et instamment réclamé par la partie la plus instruite de la nation, préparé déjà en grande partie par les soins de Léon XIII

(1) Voir le texte dans les *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 341.

(2) C'est, en effet, le concile d'Aïn-Traz qui est visé dans ce fragment de lettre publié dans les *Collectanea* de la Propagande, n° 34 : *La S. Congr. non ha punto dubiato che nell' inviare al S. Padre gli atti del Sinodo (patriarcale) non abbia Ella avuto altro scopo che di sottoporli al di lui oracolo per implorare, secondo quel che prescrivono i SS. Canoni e le Costituzioni apostoliche il supremo di lui giudizio, e che, sebbene ne abbia fatta la publicazione colle stampe prima di ottenerne la pontificia annuenza, sia ciò non ostante pronta a farvi quelle emendazioni che dalla S. C. Le verrano proposte; come pure che allor, quando il di Lei zelo Le fara credere necessario il tenerne qualcun altro, prima di publicarne gli atti non ometterà di domandarne al Capo supremo della cattolica Chiesa l'approvazione, affinchè la di Lei condotta esteriore in simili casi sia concorde coll' affetto e sommessione filiale che tanto giustamente si onora di professargli.*

(1) Le mandement patriarcal de promulgation a été publié dans le *Machreq* de Beyrouth, t. VIII (1905), p. 58-66 et 111-120; les actes eux-mêmes, retrouvés depuis, le seront bientôt.

et des membres les plus éclairés de l'épiscopat, n'ait pas le même sort que les précédentes assemblées !

*
* *

L'évêque de Zahlé n'avait pu prendre part aux travaux du synode, comme nous l'avons dit, sa mort étant arrivée en août 1834. Mgr Ignace 'Ajjouri fut un saint et zélé évêque. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de lui à plusieurs reprises. Voici le jugement que porte sur lui un contemporain.

A son entrée dans le diocèse, il avait trouvé le peuple en proie à une profonde ignorance et livré à toutes sortes de vices. Il en entreprit la réforme avec un zèle tout apostolique, et vit, en peu de temps, ses fatigues compensées par le succès le plus heureux. Il établit des congrégations (1), le catéchisme dans les églises, l'exercice des bonnes œuvres, et forma des prêtres pleins de ferveur qui l'aidèrent beaucoup dans ses pieuses entreprises. Mais ce que je noterai principalement, c'est le respect et l'amour filial que ce bon prélat portait au Saint-Siège ; il en exaltait sans cesse les privilèges et les prérogatives et en inculquait à tous l'attachement et la soumission. La perte d'un si bon pasteur a été pour le pays comme une calamité publique, et le nom de Mgr 'Ajjouri laissera parmi ces peuples un long souvenir de zèle, de piété, de sollicitude pastorale, de charité pour les pauvres, de toutes les vertus en un mot qui ornèrent ce saint évêque (2).

Nous avons encore quelques autres détails sur ce bon prélat (3). En 1820, il avait accueilli à Zahlé plusieurs des prêtres de Damas qui avaient pu échapper à l'emprisonnement et à l'exil qui frappa leurs confrères, lors de la persécution excitée par le patriarche orthodoxe Séraphin. En 1824, il avait converti un évêque syrien jacobite, Jacques Héliâni, qu'il recueillit et hospitalisa longtemps chez lui à Zahlé. En 1825, le Saint-Siège l'avait nommé administrateur du siège d'Alep, vacant à cause des persécutions, et c'est lui qui instruisait et ordonnait les jeunes gens qu'on lui envoyait d'Alep pour devenir prêtres.

L'année suivante, 1827, la peste ayant envahi la Syrie, Zahlé fut très éprouvée. Le lundi de Pâques, l'évêque fit, avec le Saint Sacrement, autour de la ville, la procession qui se répète régulièrement chaque année, de temps immémorial, le jour de la Fête-Dieu. Le fléau cessa alors à Zahlé. Une tradition (1), sur la valeur de laquelle nous ne voulons pas nous prononcer, rattache aussi à cette circonstance l'institution de la fête chômée de saint Joseph qui se célèbre à Zahlé le 19 mars, le même jour que chez les Latins et les Maronites, en plus de la fête ordinaire qui, d'après le calendrier grec, revient chaque année le dimanche après Noël. Au commencement de 1834, Mgr 'Ajjouri fut atteint d'une grave maladie dont il souffrit pendant huit mois. Voici comment le contemporain déjà cité rend compte de l'estime qui l'entoura à ses derniers moments.

Tout le pays était en prières. Grand nombre de personnes passaient les nuits dans l'église pour obtenir du ciel la conservation d'un si digne pasteur..... A peine cette triste nouvelle (celle de sa mort arrivée en août) se fut-elle répandue dans le pays, que le peuple accourut en foule pour voir encore une fois celui qui, durant dix-huit ans, les avait instruits avec tant de zèle et gouvernés avec tant de sagesse ; on lui baisait les mains, on lui faisait toucher des croix et des chapelets. Deux évêques voisins vinrent présider aux obsèques. L'un d'eux fit le panégyrique du défunt : le peuple fondait en larmes et tous se disaient qu'ils n'auraient jamais un évêque qui pût le remplacer et continuer le bien qu'il avait commencé.

Parmi les prêtres qu'il avait formés pour Alep se trouvait Paul Senky (2). Les gens de Zahlé, témoins de son zèle et de sa charité envers les pauvres, avaient demandé

(1) Une du Très-Saint-Sacrement et une de la Très-Sainte-Vierge.

(2) M. L. IV, 1777-1779. Lettre du 1er mars 1835. Confirmé par les *Annales* chouérites, *ad ann.* 1834.

(3) Mgr 'Ata, *Abrégé*, p. 92-93.

(1) Rapportée par feu Mgr Pierre IV Géraïgiry, alors prêtre à Zahlé, et consignée dans le *Bulletin de l'œuvre des Ecoles d'Orient*.....

(2) Les détails de l'élection sont empruntés aux *Annales* chouérites, *ad ann.* 1835, 1836.

et obtenu de le garder chez eux, ce que l'évêque avait accepté. Lorsque Mgr 'Ajjouri eut expiré, Maximos Mazloum le nomma vicaire administrateur du siège, et la majorité des habitants le réclama pour évêque. Cependant, en présence d'une certaine opposition qui se dressait contre lui, le patriarche vint à Zahlé pour arranger les choses. On convint de lui remettre le soin de l'élection, et il choisit le P. Basilios Chahiat, alors premier assistant de la Congrégation des Basiliens alépins et frère du métropolite d'Alep, Grégoire Chahiat.

En apprenant ce choix, une partie de l'opposition s'obstina et soutint que l'évêque de Zahlé ne pouvait être qu'un Salvatorien, « quelque ignorant qu'il fût ». Maximos III résolut tout d'abord de ne tenir aucun compte de cette prétention déraisonnable, et partit pour Aïn-Traz où il devait ouvrir le concile, emmenant avec lui son candidat. Le chef de l'opposition, 'Abdallah Abou-Khâter, fit rédiger une pétition adressée au délégué apostolique, par laquelle lui et ses partisans en appelaient à Rome et demandaient l'intervention du délégué pour empêcher le sacre du P. Chahiat. Le délégué consentit, quoique avec regret, à écrire à Mazloum et à transmettre l'appel à Rome. Il était temps : Maximos III reçut la lettre dans la nuit même qui précédait le sacre. Ne voulant ni laisser se produire des divisions parmi les Zahliotes qu'il sentait peu enclins à se soumettre, du moins pour le moment, ni entrer en conflit avec le Saint-Siège dont il attendait encore sa confirmation, il s'arrêta et écrivit de son côté à Rome. La Propagande envoya sa réponse vers Pâques de l'année suivante. Le choix de Maximos III était approuvé et l'appel des opposants annulé. En conséquence, le P. Basilios Chahiat fut sacré à Damas, le 7 mai 1836, fête de l'Ascension.

Mgr Basilios Chahiat ne pouvait cumuler les fonctions de supérieur d'Aïn-Traz avec sa nouvelle dignité. Le patriarche, résolu à faire fonctionner ce séminaire dont il avait été le cofondateur, et où il voulait que se formât un clergé à lui, y revint après la Pentecôte et établit comme supérieur un prêtre du clergé d'Alep, le P. Joseph Totungi, qu'il éleva à la dignité épiscopale avec le titre d'évêque de Tripoli (1), sous le nom d'Athanase. Par contre, désirant se rendre au plus tôt en Egypte, Maximos III chargea l'évêque de Zahlé de gouverner en son absence le diocèse de Damas (2).

L'évêque de Saïda, Basilios Kahil, mourut sur ces entrefaites, et Maximos, prévoyant que son absence se prolongerait, ne voulut pas laisser ce siège vacant. Le 2 octobre, il envoya de Beyrouth au clergé et aux laïques du diocèse un mandement (3) leur donnant à choisir, dans le délai de dix jours, sous peine de voir l'élection dévolue au patriarche et aux évêques, entre trois prêtres : le P. Antoine Nasser, second assistant de la Congrégation de Saint-Sauveur ; le P. Cyrille Fakkak, curé à Damas (4), et le P. Raphaël Qoyoumgi, de Saint-Sauveur, qu'il avait connu à Damas. Le délai assigné s'étant passé sans que l'élection eût été faite, Maximos choisit, de concert avec les évêques, le P. Raphaël Qoyoumgi, le 15 octobre, mais, comme son départ pour l'Egypte était fixé au surlendemain, 17 octobre, le diocèse fut placé provisoirement sous l'administration de Mgr Athanase Totungi, supérieur de Aïn-Traz. Celui-ci devait en outre assister, avec l'évêque de Zahlé, le nouvel élu, qui serait sacré par le métropolite de Tyr, le dimanche 13 décembre, au couvent de Saint-Sauveur (5). On avait donné à l'élu le nom de Basilios. Maximos, en le confirmant (6), changea son nom en celui de Théodose, afin qu'on pût le distinguer de son prédécesseur (7).

(1) *Annales* chouérites, 1836. Elles lui donnent le simple titre de professeur (*sic*).

(2) Mandement d'élection de l'évêque de Saïda, daté de Deir-el-Qamar, 15 octobre 1836.

(3) Conservé ainsi que le précédent, dans le recueil de Mgr Grégoire 'Ata.

(4) Ne pas le confondre avec celui qui devint ensuite Mgr Mélece Fakkak, évêque de Beyrouth (1829-1904).

(5) Mandement de Maximos, de Deirel Qamar, 15 octobre 1836.

(6) Mandement daté du Caire, 20 décembre 1837.

(7) On sait que, en Orient, les évêques sont désignés

Le patriarche avait continué son voyage vers l'Egypte par terre, visitant sur son passage Beit-Eddin, où il salua l'émir Béchir, Sidon, Tyr, Acre et Jaffa. Il arriva au Caire le 6 novembre et fit son entrée solennelle dans la ville pendant la nuit. Cette circonstance ne doit pas surprendre: les usages musulmans faisaient loi alors, et l'on était au milieu du mois de ramadân, pendant lequel les affaires et les réceptions chôment pendant la journée à cause du jeûne.

Maximos emmenait avec lui Mgr Basilios Kfouri, qu'il allait installer en Egypte comme son vicaire. Il fit là ce qu'il avait déjà accompli à Damas: retraites, prédications, fondation de sociétés de bienfaisance, construction d'églises. Les trois anciennes églises du Caire datent de cette époque. Elles étaient situées dans le faubourg de Boulaq, simple village alors, dans les quartiers de Darb-el-Gnéiné et de Azbakyé. Ce sont plutôt de petites chapelles que des églises; celle de Choubra, plus grande, est plus récente. La cathédrale se trouvait à Darb-el-Gnéiné. Maximos III visita aussi les autres colonies melkites d'Egypte, à Alexandrie, Damiette et Rosette.

Ce fut pendant son séjour en Egypte que l'un des plus célèbres professeurs de la mosquée El-Azhar, au Caire, où étudient un grand nombre de futurs cheiks venus de tous les points de l'Orient musulman, lui adressa un jour une lettre contenant dix-huit questions qui concernaient les dogmes de la Sainte Trinité et de l'Incarnation. Le théologien musulman proposait à Maximos III de ne baser sa réponse que sur des arguments tirés de la raison humaine, sans avoir recours au moindre texte écrit. Maximos accepta la proposition, et, peu de temps après, il donna à son correspondant tous les renseignements qu'il désirait sur les dix-huit questions proposées. La dissertation qu'il composa est intitulée « Lettre apologétique justifiant la foi chrétienne » (*Risâlat al berhâniat fi tahrir al diânat al nasrâniat*). Il paraît qu'elle satisfit beaucoup les musulmans qui en eurent connaissance.

Après avoir sacré un vicaire pour le siége de Jérusalem, Maximos se préparait à rentrer en Syrie au commencement de 1840, lorsque la révolte contre Ibrahim-Pacha et le gouvernement égyptien qui éclata subitement l'obligea à différer son retour. Sa position, en effet, eût été très délicate. Il aurait dû nécessairement prendre un parti, et, quel que fût celui qu'il embrassât, les conséquences en auraient été très graves. Il devait beaucoup aux Egyptiens; de plus, un groupe important de Grecs melkites était fixé en Egypte. Se déclarer contre Méhémet 'Ali, c'eût été à la fois de l'ingratitude et de la mauvaise politique. D'un autre côté, prendre rang parmi les adversaires du nouveau sultan 'Abd-ul-Medjid, c'était exposer la nation presque entière aux représailles du gouvernement turc, s'il venait à triompher.

Le patriarche maronite, lui, s'était déclaré contre l'Egypte; mais son peuple étant encore presque entièrement confiné dans le Liban, avait moins à craindre des événements futurs. La situation au point de vue géographique de la montagne lui avait toujours assuré une indépendance relative. Le mieux que pouvait faire Maximos III, c'était de s'éloigner provisoirement du théâtre des événements, et c'est ce qu'il fit en effet. Le 25 septembre 1840, il s'embarqua pour Malte, et se rendit de là à Rome où il passa trois mois. La bienveillance que lui avait témoignée Grégoire XVI, tant lorsqu'il était prélat que lorsqu'il fut devenu Pape, et dont il avait eu récemment plusieurs témoignages (1), ne pouvait que lui rendre agréable le séjour de cette ville. Voyant que les événements de Syrie allaient de mal en pis, il quitta Rome dans les derniers jours de décembre et se rendit à

presque uniquement par leur nom d'ordination. En général, d'ailleurs, les noms de famille sont peu employés pour le clergé.

(1) Notamment une lettre très élogieuse du cardinal Franzoni, préfet de la Propagande, datée du 22 novembre 1838, rapportée par Mgr 'Ata, *Abrégé*, p. 93.

Marseille, puis de là à Paris où il fut bien reçu par le roi Louis-Philippe. Il resta quatre mois à Paris, occupant ses loisirs forcés à traduire en arabe une histoire des Croisades.

Revenu à Marseille, il y fixa par un acte officiel rédigé en français ce qu'il entendait faire de l'église bâtie par ses soins dans cette ville vingt ans plus tôt. Par cette pièce, datée du 20 août 1841 (1), Maximos rappelle que l'église et la cure y adjacente ont été bâties à ses frais et sont, par conséquent, sa propriété. Il nomme deux légataires pour en prendre possession après sa mort, à condition de garder l'église et la cure dans leur état et destination primitive; en cas de manque de fidélité de la part de ces deux personnes, les bâtiments et les biens meubles et immeubles qui pourraient en ressortir devaient rester la propriété des patriarches, ses successeurs, et cela même dans le cas où l'église viendrait à être spoliée, fermée, privée de fidèles, etc.

C'est aussi de cette époque (1841) que date la publication de la brochure française intitulée *Mémoire sur l'état présent de l'Eglise grecque catholique dans le Levant*, que nous avons conjecturé être l'œuvre de Maximos lui-même. Les questions qui y étaient traitées sont précisément celles qui forcèrent l'illustre patriarche à se rendre immédiatement à Constantinople pour y régler avec la Sublime Porte l'*affaire des bonnets*, sauver la liberté de sa nation gravement menacée par les Grecs orthodoxes et achever de lui assurer une pleine autonomie civile.

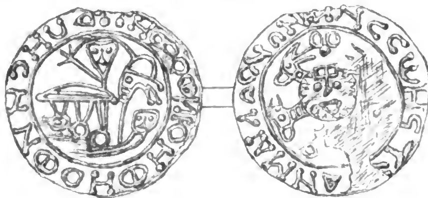
CYRILLE CHARON,
prêtre de rite grec.

Beyrouth.

(1) Recueil de Mgr 'Ata.

AMULETTE BYZANTINE EN PLOMB

L'amulette représentée ci-après, selon un dessin dû au P. G. Jacquemier, est en la possession de M. P. Khirlanghidj, antiquaire à Constantinople, qui a bien voulu me laisser le soin de la présenter aux lecteurs de notre revue.



Elle est en plomb et a la forme d'une médaille; un anneau de suspension a dû disparaître. Diamètre, 0m,045.

Le travail est d'une extrême barbarie. Seul le rapprochement avec des objets analogues nous permet de préciser le sujet représenté au droit. C'est Salomon, à cheval, perçant de sa lance un démon étendu à terre (1).

Le sujet du revers est plus difficile à déterminer, le métal ayant beaucoup souffert de ce côté. Mais on le trouve, avec le précédent, sur

(1) Sur ce sujet très fréquent, cf. G. SCHLUMBERGER, *Mélanges d'archéologie byzantine*, p. 118 seq. Voir aussi J. GERMER-DURAND, *Amulette contre le mauvais œil*, dans *Echos d'Orient*, t. IX, p. 129.

une autre amulette acquise à Constantinople et faisant partie des collections de M. G. Schlumberger. Le savant byzantiniste le décrit en ces termes : « Personnage réduit à une gigantesque tête de face posée sur un cheval passant. La tête est coiffée d'un bonnet à triple aigrette orné de deux têtes d'animaux. Sur les côtés, deux bras également terminés par des têtes d'animaux » (1). En se rapportant au dessin, on constatera vite que notre amulette devait, à peu de détails près, répondre à cette description. Quant au sens de cette bizarre figure, je n'en ai nulle idée.

Les deux légendes circulaires n'offrent qu'une suite de caractères sans signification plausible. Une partie de ces caractères sont déformés; on remarquera aussi que la plupart se terminent par des renflements. Ces deux faits sont fréquents dans l'épigraphie des amulettes : le second se rencontre déjà sur les monuments gnostiques; quant à la déformation des lettres, elle me paraît peut-être plus ancienne encore, car je la rattacherais volontiers à l'emploi, dès l'époque classique, des mystérieuses lettres éphésiennes.

S. Pétridès.

SCEAUX BYZANTINS

I. — Sceau de Georges Kontoiannès.

Droit : buste de saint Nicolas; légende : [ὁ ἅγιος Νικό]λαος;

Revers : + Κ(ύρι)ε, β(οή)θ(ει)
Γεωργίῳ
Κοντο(ι)άν-
νῃ.

Diamètre, 0m,017. — Trouvé à Makri-Keuy, l'ancien Hebdomon byzantin, ce sceau ne diffère que par quelques menus détails de gravure d'un autre sceau appartenant à la riche collection de l'Institut archéologique russe à Constantinople (2).

XIIIe ou XIVe siècle.

II. — Sceau anonyme. Légende métrique développée sur les deux faces : Οὗτινος εἰμί, τὴν | γραφὴν βλέπων νόει.

Diamètre, 0m,015. — On connait un grand nombre de sceaux portant la même légende ou une légende analogue (3).

XIIe ou XIIIe siècle.

III. — Sceau de Serge, stratège de Macédoine.

Droit : Θεοτόκε, βοήθει (en monogramme cruciforme) τῷ σῷ δούλῳ (aux quatre angles du monogramme).

Revers : + Σερ[γίῳ]
στρατη-
γῷ Μακ-
[ε]δονία[ς].

Diamètre, 0m,026.

VIIIe ou IXe siècle. — Le docteur Mordtmann a publié un autre sceau, de la même époque (1), portant le même nom de Serge, mais où le titre de stratège est précédé du titre de protospathaire (2).

IV. — Sceau de Léon, spatharocandidat et archonte.

Droit : Θεοτόκε, βοήθει τῷ σῷ δούλῳ, en monogramme cruciforme comme dans le sceau précédent;

Revers : + Λέ]ον
τι] σπαθ(αρο)-
κανδιδά[τῳ]
ἄρχοντ[ι]
....

(1) G. Schlumberger, *op. cit.*, p. 123 (n° 5).

(2) C'est le numéro 64 (65) du catalogue publié par M. B. A. Pantchenko, dans *Izviestija* de l'Institut archéologique russe de Constantinople, t. VIII, p. 225.

(3) Cf. G. Schlumberger, *Sigillographie de l'empire byzantin*, p. 60.

(1) Dans le recueil du Syllogue littéraire grec de Constantinople. Supplément archéol. au tome XIII, p. 86.

(2) Sur les thèmes en général, la dignité de stratège et le thème de Macédoine, cf. G. Schlumberger, *Op. cit.*, p. 97 seq., et p. 110.

La dernière ligne, que je ne puis malheureusement déchiffrer, contenait la désignation d'un nom de ville ou d'un nom de famille. Le prénom est peut-être Léonce. On notera que les sceaux byzantins où figure le titre d'archonte sont d'une grande rareté (1).

Diamètre, 0m,033. — VIIIe ou IXe siècle.

V. — Sceau de Théophylacte.

Droit : Θεοτόκε, *βοήθει*, en monogramme cruciforme;

Revers : + Θε-
οφυλά-
κτῳ Θεοῦ
δούλῳ.

Diamètre, 0m,020. — VIIIe ou IXe siècle.

Ces quatre derniers sceaux nous ont été donnés par M. J. E. Sarkis. Ils ont été trouvés à Kadi-Keuy, l'ancienne Chalcédoine, avec trois autres en mauvais état de conservation et deux médailles, l'une en plomb, l'autre en cuivre rouge.

La médaille en plomb (diamètre, 0m,018) porte sur chaque face les bustes de deux personnages séparés par une haute croix de forme latine : ce sont évidemment Constantin et sa mère.

La médaille en cuivre (diamètre, 0m,013) porte de chaque côté un buste de saint indéterminé.

∴

« Les Byzantins, dit M. G. Schlumberger (2), paraissent avoir fort peu pratiqué l'usage de sceller avec de la cire..... Cependant il serait possible de recueillir dans les collections quelques matrices d'argent, de cuivre, de bronze, de pierre, d'or, de plomb même, affectant la forme des sceaux d'Occident en de simples cachets et portant des types ou des légendes d'époque byzantine. » Je voudrais attirer l'attention sur ce que je crois bien être un de ces rares monuments de la sigillographie byzantine, trouvé en Corse et appartenant à un collectionneur d'Ajaccio.

(1) Cf. G. Schlumberger. *Op. cit.*, p. 593, 412.
(2) *Ibid.*, p. 8.

Voici en quels termes M. E. Michon a décrit ce cachet (1) :

« Il se compose d'une plaque rectangulaire de bronze de six centimètres sur quatre, à angles légèrement arrondis, munie à sa partie supérieure d'un anneau formant poignée. La face inférieure porte en relief, et de droite à gauche, l'inscription :

ȣΛΑꓘ
·ȣꟼЄꓘ

» Il me semble que l'interprétation la plus simple, quoique les sceaux de ce genre ne portent d'ordinaire qu'un nom propre au génitif et que je ne connaisse point d'exemple analogue, est de lire Καλοῦ κ(η)ροῦ et d'y voir une sorte d'enseigne, *A la belle cire*..... L'usage d'une devise, la forme de l'Є, la liaison de l'ο avec l'υ dans le monogramme ȣ, semblent attester une assez basse époque. »

On s'imagine difficilement un cachet servant de réclame à un marchand de cire. A mon avis, nous avons affaire à un cachet byzantin portant très régulièrement le nom de son possesseur au génitif : **ΚΑΛȣΚЄΡȣ**, pour **ΚΑΛΟΚΑΙΡΟΥ**.

Ce nom de Καλόκαιρος, très régulièrement formé, est connu par ailleurs (2). L'orthographe ου pour ο est sans doute une simple faute de gravure, comme en présentent tant les sceaux ordinaires de plomb ; peut-être aussi est-elle due à l'analogie du type ΚωνσταντινΟΥπολις. Quant à la graphie ε pour αι, elle est fréquente dès le VIe siècle. Notre cachet, autant qu'il est permis d'en juger, est de beaucoup postérieur à cette date.

Chose curieuse, en dehors de lui, on n'a découvert jusqu'ici en Corse d'autre inscription grecque qu'un fragment de quelques lettres, provenant d'Aleria et aujourd'hui perdu.

S. Pétridès.

(1) E. Michon, *Inscriptions inédites de la Corse*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XI. p. 131.
(2) Cf. *C. I. G.*, n° 4248. Comme nom commun, la forme diminutive existe en grec moderne, καλοκαίρι, au sens d'*été*, la *belle saison*.

ÉPITAPHES CHRÉTIENNES DE BITHYNIE

L'épitaphe suivante se trouve à Kutchuk-Bakal-Keuï, petit village à l'est de Chalcédoine. La plaque de marbre qui la porte sert de pavé dans le sanctuaire de l'église grecque, à la prothèse.



Les cassures du marbre laissent lire l'ensemble sans difficulté.

'Εν]θάδε κα-
τά]κ[ε]ιντ[αι] Ν[ι-
κό[μας καὶ 'Α[ν-
τ]ωνῖνος ἀδ[ελ-
φοὶ γνήσιοι[
πιστοί.

Soit :

Ici reposent Nicomas et Antonin, frères de naissance, fidèles.

On remarquera la graphie κατάκιντη pour κατάκεινται : l'itacisme explique la substitution de ι à ει; la prononciation locale, attestée par plusieurs inscriptions de Hiéria, rend compte de l'écriture η pour αι. Le nom propre Νικώμας, qu'il faut corriger en Νικόμας, se lit, complet, bien orthographié, dans une épitaphe d'Arnaout-Keuï (1), gros bourg situé une vingtaine de kilomètres plus au Nord.

(1) 'Ελληνικὸς φιλολογικὸς Σύλλογος, supplément archéologique au tome XIX (1891), p. 21.

De Yéni-Chéhir, importante localité au sud de Nicée, le musée ottoman de Brousse a reçu une pierre funéraire chrétienne qui mesure 0m,40 de haut sur 0m,31 de large. On y lit, en lettres hautes de 0m,025, ces quatre lignes :

ΥΚΟϹΘΕ
ΚΛΑϹΠΗϹ
ΤΙϹΓΥΝΗ
ΦΩΤΗΝΟΥ

Le sens n'est pas douteux, mais l'orthographe est très défectueuse, comme on peut le voir en comparant les leçons de la pierre à celles qu'exigent la grammaire et le dictionnaire.

Υκος Θε-	Οἶκος Θέ-
κλας πησ-	κλας πισ-
τις γυνη	τῆς γυναικὸς
Φωτηνου.	Φωτίνου.

On traduira :

Tombeau de Thècla, fidèle, femme de Photin.

L'emploi du mot οἶκος au sens de tombeau est bien connu. Je n'ai pas corrigé Θέκλας en Θέκλης, car le génitif en ας le dispute à son rival en ης. Mais comment expliquer γυνη pour γυναικός?

∴

A Nicée, dans le jardin de M. Fabiano, se trouve une inscription publiée par M. Mendel en 1900 (1). On vient de m'en communiquer une copie qui, prise dès le mois de mai 1894, était restée inutilisée dans un calepin. Sauf pour une lettre ou deux, cette copie concorde avec le texte imprimé.

(1) *Bulletin de correspondance hellénique*, t. xxv, p. 389.

Αὐρηλία Χρήστη
Πωλίωνος Αὐρηλίῳ
'Αττικῷ καὶ Αὐρηλίᾳ
Τροφιμίᾳ καὶ ἐμαυτῇ
τὸ μνημεῖον κατεσκεύ-
ασα, ἐπὶ τῷ μετὰ τὸ κα-
τατεθῆναι ἡμᾶς ἀμφο-
τέρους εἶναι αὐτὸ ἄ-
σκυλτον, εἰ μή τέκνον
ἡμῶν τι πάθῃ· εἰ δέ τις
ἕτερος σκυλῇ, δώσει λό-
γον τῷ Θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσε[ως].

Soit :

Aurélia Khrèstè, femme de Polion, j'ai préparé ce monument pour Aurélios Attikos, pour Aurélia Trophimia et pour moi-même. Lorsque nous y aurons été déposés, que nul n'y touche, sauf au cas où quelque malheur frapperait notre enfant. Si quelque autre y touche, il en rendra compte à Dieu au jour du jugement.

Le savant éditeur n'ajoute au texte grec que ce mot de commentaire : « La formule de la dernière ligne semble indiquer que l'inscription est chrétienne. » Or, un détail paraît lui avoir échappé qui permet d'être plus affirmatif : la pierre porte une croix, gravée en haut, à droite. Elle devait même en porter une seconde en face, à gauche, dans l'angle aujourd'hui brisé et disparu. Quoi qu'il en soit, celle qui reste affecte l'ancienne forme chrismale :



Ce qui, en donnant à penser que la croix est bien contemporaine de l'épitaphe, ne laisse aucun doute sur le caractère chrétien de celle-ci.

∴

Dans le compte rendu des travaux de l'Institut archéologique russe de Constantinople pour l'année 1898, paru à Sofia (1) et à Saint-Pétersbourg (2), se trouve une epitaphe byzantine découverte près de Nicée qui mérite de nous arrêter un instant.

L'éditeur a lu son texte comme suit :

+ Ἐκοιμήθη ὁ δοῦλος τοῦ Θ(εο)ῦ Ἰω(άννης) μηνὶ σεπτεμβ[ρίῳ ἐ]κ τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου ἰν(δικτιῶνος) η΄ ἔ(τους) ϛυϛ... (6490?)

Après quoi il a fait cette réflexion que je traduis textuellement : « Bien que les indications chronologiques ne se soient point conservées complètes, on peut fixer la date de l'inscription avec une approximation suffisante. L'inscription appartient ou à la fin du xe ou aux premières années du xie siècle.

Or, à mon avis, l'épitaphe porte avec elle une date que l'on peut et doit préciser non seulement pour le chiffre de l'année, mais aussi pour le quantième du mois.

Le quantième du mois est indiqué doublement : d'abord par son caractère numérique; ensuite par sa fête liturgique. Au lieu de : μηνὶ σεπτεμβ[ρίῳ ἐ]κ τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου, il faut lire : μηνὶ σεπτεμβ[ρίῳ] κ΄, τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου, et traduire : *au mois de septembre, le 20, en la fête de saint Eustathe.* On sait que les Grecs célèbrent la mémoire du martyr saint Eustathe le 20 septembre. Ils la célébraient déjà ce jour-là bien longtemps avant la date de notre inscription, comme le prouvent tous les anciens documents liturgiques (1). Ai-je besoin de noter que l'expression ἐκ τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου du premier éditeur serait fort mal à sa place, intercalée entre l'indication du mois et celle de l'indiction?

Le chiffre de l'année ne peut être ni 6490, ni, en ajoutant un caractère pour les unités, 6491-6499. En effet, le 20 septembre des années 6490-6499 correspond au 20 septembre des indictions X, XI, XII, XIII, XIV, XV, I, II, III, IV. Or, l'épitaphe de Jean indique l'indiction VIII. Il faut donc supposer que dans son relevé de la date ϛυϛ...., le copiste a commis une erreur. L'erreur en question ne saurait porter sur le premier et le dernier des trois caractères, car leur forme très caractéristique ne se prête point à une confu

(1) *Izviestija russkago arkheologitcheskago Instituta v Konstantinopolié*, t. IV, p. 121.
(2) *Vizantiiskii Vremennik*, t. VII, p. 579.

(1) A. Dmitrievskij, Τυπικά, Kiev, 1895, p. 7; Sergo, *Calendrier complet de l'Orient* (en russe), Vladimir, 1901, t. II, p. 258.

sion. Nous la chercherons plutôt dans le caractère du milieu, dans cet Y qu'il est parfois si facile de lire là où la pierre porte réellement un T ou un X. Si, en effet, nous supposons une de ces deux lettres, nous aboutissons au 20 septembre des années 6390-6399 ou 6690-6699, qui correspond au 20 septembre des indictions XV, I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX. La pierre indiquant l'indiction VIII, c'est à septembre 6398 ou 6698 qu'il faut s'arrêter.

En résumé, l'épitaphe de Nicée doit se lire :

+ Ἐκοιμήθη, ὁ δοῦλος τοῦ Θ(εο)ῦ Ἰω(άννης) μηνὶ σεπτεμβ[ρίῳ] κ', τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου, ἰν(δικτιῶνος) η' ἔ(τους) ϛ[τ]ϙ[η] ou ϛ[χ]ϙ[η],

et se traduire :

Jean, serviteur de Dieu, s'est endormi au mois de septembre, le 20, fête *de saint Eustathe, indiction VIII, année 6398* ou *6698* du monde, c'est-à-dire 889 ou 1189 de notre ère.

J. Pargoire.

NOTES DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

Les lignes suivantes n'ont d'autre but que d'attirer l'attention sur quelques points secondaires de la Patrologie grecque ou de la littérature byzantine. Dans l'un comme dans l'autre domaine, il reste encore de si nombreuses, sinon très importantes questions à résoudre, que les chercheurs et les érudits ne risquent pas de longtemps de les épuiser toutes.

I. Date de la mort de saint Hésychius de Jérusalem

Hésychius, prêtre de Jérusalem, s'est rendu célèbre par ses commentaires de l'Ecriture Sainte, ses homélies et même par une histoire ecclésiastique. Malheureusement, aucun travail d'ensemble n'a été donné sur les travaux littéraires de cet ouvrier infatigable; bien plus, aucune édition n'a été publiée de ses divers ouvrages.

L'histoire ecclésiastique n'est guère connue que par un fragment conservé dans les actes du Concile œcuménique de 553; il est dirigé contre Théodore de Mopsueste (1). Et c'est encore ce même fragment que semble viser le *Chronicon pascale* (2), une chronique du VII[e] siècle.

(1) Mansi, *Conciliorum Collectio*, t. IX, col. 248.

(2) Migne, P. G., t. XCII, col. 948.

Les homélies d'Hésychius ne sont pas toutes éditées; et celles qui le sont se trouvent souvent dans des recueils inaccessibles, lorsqu'elles ne sont pas attribuées à un autre auteur. Par contre, des homélies sont mises sous le nom d'Hésychius qui n'ont certainement rien à démêler avec lui. On le voit, de ce côté la critique littéraire a presque tout à faire. Quant à ses travaux exégétiques, même après les recherches de Faulhaber (1), la question est loin d'être épuisée. De ce côté encore, il y aurait de quoi tenter la sagacité d'un jeune érudit.

La vie de saint Hésychius est encore plus mal connue que ses ouvrages; il vivait au V[e] siècle, et tout le monde s'accorde, à la suite du chroniqueur Théophane, à le faire mourir en 433. L'Eglise lui rend un culte le 28 mars et les courtes notices des Ménées ou des Synaxaires disent qu'il naquit et mourut à Jérusalem, qu'il mena la vie monastique, reçut l'ordination sacerdotale et interpréta tous les livres de l'Ecriture Sainte. Quand on aura ajouté que l'évêque de Jérusalem, Juvénal, lui donna le titre de *didascale* ou *maître de l'Eglise* et qu'il visita en sa compagnie le monas-

(1) *Die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften*. Fribourg-en-Brisgau, 1899, et *Hesychii hierosolymitani interpretatio Isaiæ prophetæ, nunc primum in lucem edita*. Fribourg-en-Brisgau, 1900.

tère de saint Euthyme (1) au mois de mai 429, on saura tout ce qu'il est possible de connaître à son sujet.

Le prêtre Hésychius vivait encore, en mai 429, au témoignage d'un hagiographe du VIe siècle, Cyrille de Scythopolis; et cette date sûre rendait jusqu'ici très probable le dire du chroniqueur Théophane, († 818), qui fait mourir Hésychius (2) vers l'année 433. Cependant, si l'on examine attentivement le texte du chroniqueur, on s'aperçoit vite qu'il n'inspire guère confiance. En 433 aussi sont placées par le même Théophane et dans la même phrase la première année de l'épiscopat de Maximien de Constantinople et la mort de sainte Mélanie la Jeune. Or, Maximien monta sur le trône épiscopal de Constantinople le 25 octobre 431, et sainte Mélanie mourut le 31 décembre 439. On voit combien le synchronisme dressé par le chroniqueur est légèrement inexact.

De plus, un ouvrage écrit en Palestine dans les premières années du VIe siècle, antérieur par conséquent de trois siècles à la chronique de Théophane, contredit formellement son assertion. Il s'agit d'un récit des *Plérophories* de Jean de Maïouma, livre qui vit le jour avant l'année 512. Voici ce que raconte cet évêque monophysite :

Au moment où le concile irrégulier (Chalcédoine) allait avoir lieu, le ciel devint tout à coup nuageux, obscur et abaissé, et des pierres tombèrent dans la Ville Sainte, dans tous les bourgs des environs et dans beaucoup de lieux de Palestine, qui étaient identiques aux pierres précieuses dont se servent les hommes, et il y avait des perles de diverses couleurs et de toute beauté, de sorte que beaucoup en ramassèrent; mais quand ils s'en servirent sans discernement, elles perdirent leur éclat. Et l'on racontait qu'*Hésychius, orateur de Jérusalem*, en rassembla beaucoup, les montra à l'impératrice Eudocie et les envoya à Constantinople (3).

(1) *Vita S. Euthymii* dans les *Ecclesiæ græcæ monumenta* de COTELIER, Paris, 1692, t. IV, p. 31.

(2) MIGNE, P. G., t. CVIII, col 244. Voir aussi col. 225, 227.

(3) *Les Plérophories de Jean de Maïouma*, édit. Nau, Paris, 1899, n° 10, p. 12.

Peu importe le merveilleux de ce récit; la seule chose à en retenir, c'est que, peu avant l'année 451, date du Concile de Chalcédoine, Hésychius, orateur de Jérusalem (1), vivait encore dans la Ville Sainte, ainsi que l'impératrice Eudocie. Or, le fait est certain pour celle-ci, qui se retira définitivement à Jérusalem, vers l'année 442, pour y mourir en 460. Pourquoi ne le serait-il pas également pour Hésychius? Dès lors, il faut reculer d'une vingtaine d'années environ la date acceptée par tous les manuels de Patrologie grecque ou de littérature byzantine comme date de la mort de cet écrivain.

Le prêtre de Jérusalem, Hésychius, n'est pas mort en 433; il vivait encore vers l'année 451.

II. SAINT HILAIRE, ÉVÊQUE DE GABALA.

L'auteur ecclésiastique, dont je viens de transcrire le nom, ne figure jusqu'ici dans aucun manuel de Patrologie grecque ou de littérature byzantine. Il est redevable de cet oubli au silence involontaire dont l'a gratifié Fabricius. On sait, en effet, que les auteurs omis dans le catalogue de Fabricius, sont presque tous omis par nos critiques modernes, à moins qu'une découverte postérieure à l'érudit du XVIIIe siècle ne soit venue attirer l'attention sur eux.

Et pourtant Hilaire de Gabala est cité dans le codex CCXXIX de la *Bibliothèque* de Photius (2), un des ouvrages qui sont d'ordinaire le plus feuilletés; bien plus, il est mentionné encore dans l'index général des auteurs de l'ouvrage photien. Voici en quels termes parle de lui le futur patriarche de Constantinople : Ἐφ' οἷς καὶ ὁ Ἱλάριος ὁ ὁμολογητὴς καὶ ἐπίσκοπος Γαβάλων ἐν τῷ δ' Περὶ πίστεως λόγῳ καὶ ἐν τῷ Περὶ ἑνώσεως ταῦτα κηρύσσει.

Il ressort donc de cette citation qu'il y a eu un évêque martyr de Gabala en Syrie,

(1) Il serait curieux de constater si le mot syriaque traduit par *orateur* ne correspond pas à *didascale* ou *maître*, que l'on trouve dans Cyrille de Scythopolis.

(2) MIGNE, P. G., t. CIII, col. 996 B.

nommé Hilaire, et que celui-ci composa au moins deux ouvrages : le Περὶ πίστεως, qui comprenait au moins quatre parties, et le Περὶ ἑνώσεως. Photius n'a pas eu ces deux ouvrages sous les yeux; il les cite d'après l'Apologie du concile de Chalcédoine, faite par Ephrem, patriarche d'Antioche de 526 à 545. Il faut donc en conclure que cet évêque Hilaire doit se placer avant cette date.

A quelle époque, c'est ce qu'il est plus difficile de déterminer. J'ai dressé en 1900 dans les *Echos d'Orient* la liste des évêques de Gabala, telle que je la connaissais à cette époque (1). Zoïle est signalé en 325, Sévère en 347, Domnin en 381 ; Sévérien, ami et rival de saint Jean Chrysostome, meurt peu après 408; Maras vivait avant 450; Pierre était évêque en 451 et 458; Jean, qui composa un ouvrage sur Sévère d'Antioche, assistait au concile de Constantinople de 536; enfin, Romain prit part au concile œcuménique de 553. Il est de toute évidence que notre Hilaire doit avoir occupé le siège de Gabala avant Romain et Jean. Si Eusèbe, qui prit part à l'ordination de Sévère, en 512, était évêque de Gabala et non de Gaboula, Hilaire serait encore à placer avant cet hérétique, et, par conséquent, à reporter au plus tard à la fin du v[e] siècle.

Le résumé que donne Photius des ouvrages d'Ephrem d'Antioche va nous servir à remonter encore plus haut. Le patriarche syrien se propose de prouver que le concile de Chalcédoine a eu raison de définir la dualité de nature et l'unité de personne en Jésus-Christ. Pour cela, en dehors de l'économie générale du mystère de l'Incarnation qu'il établit de son mieux, il apporte les témoignages des Pères antérieurs au quatrième concile. Hilaire de Gabala se trouve cité en compagnie de Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Ambroise de Milan, Cyrille de Jérusalem, Amphiloque d'Iconium, Proclus de Constantinople, Paul d'Emèse, Cyriaque de Paphos, un des Pères de Nicée, Pierre d'Alexandrie, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Athanase d'Alexandrie (1). On doit en conclure que saint Hilaire de Gabala vivait avant 451, soit au cours du IV[e] siècle, soit dans la première moitié du V[e].

Par malheur, aucun des livres liturgiques, anciens ou modernes, que j'ai pu consulter ne parle de lui, bien qu'Ephrem d'Antioche lui donne le titre de martyr. Il est donc impossible d'affirmer à quelle époque et pour quel motif il versa son sang pour la foi. Cependant, comme l'histoire ne fait guère mention de martyrs en Syrie dans la première moitié du V[e] siècle, je serais porté à croire qu'Hilaire de Gabala (2) a vécu pendant le IV[e] siècle et qu'il a confessé la foi, soit à la fin du règne de Dioclétien, soit plutôt pendant la persécution arienne, entre les années 337 et 378.

III. Succensus de Diocésarée.

De Succensus, évêque de Diocésarée en Isaurie, au V[e] siècle, on ne connait jusqu'ici aucun ouvrage. Et pourtant c'est à lui que saint Cyrille d'Alexandrie adressa, peu après le concile d'Ephèse, vers l'année 433 ou 434, deux célèbres lettres dogmatiques, qui ont joué un grand rôle dans les controverses christologiques (3). Et la manière même dont saint Cyrille parle de cet évêque en répondant à ses demandes semblerait indiquer qu'il était à même, aussi bien que lui, de traiter ces questions. Même en faisant la part de la modestie et de la politesse qui est grande dans ces sortes de correspondances, il n'en résulte pas moins que Succensus avait un nom au V[e] siècle. Dès lors, il y a

(1) *Echos d'Orient*, t. IV, p. 15-17.

(1) Je cite ces auteurs d'après l'ordre même que donne Photius — et sans doute avant lui Ephrem d'Antioche — et non d'après l'ordre chronologique. On remarquera toutefois qu'aucun de ces auteurs n'a survécu au concile de Chalcédoine, bien que deux d'entre eux, Paul d'Emèse et Proclus de Constantinople, soient contemporains de saint Cyrille d'Alexandrie.

(2) La ville de Gabala, dont Hilaire était évêque, se trouve sur le bord de la mer, au sud de Latakiéh, l'ancienne Laodicée de Syrie, et s'appelle aujourd'hui Djébélé.

(3) Migne, P. G., t. LXXVII, col. 227-246.

lieu de regretter que rien de ce qu'il a écrit ne nous soit parvenu.

Tout ce que l'on peut citer de lui est un fragment exégétique conservé dans la grande chaîne de Leipzig, édité en 1772 et 1773 par Nicéphore Théotokès (1). Ce fragment se rapporte au verset 5 du chapitre XXII de la Genèse. Je le reproduis tel quel : Καλῶς ἡ προφητεία τὸ μέλλον ἐκήρυξεν. ὁ μὲν κατὰ Ἰουδαίων λαὸς θύειν ἤλπιζε, πνευματικῷ δὲ λόγῳ τὸ μέλλον ἐδήλωσε· τὸ γὰρ ἀναστρέψομεν οὐχ ἑκὼν ἐφθέγξατο· τὴν μὲν σφαγὴν ὁ τρόπος ἐσκέπτετο, ἡ δὲ πίστις τὴν ἀποστροφὴν ἐμήνυσε, καὶ τὸ τέλος ἠλήθευσε· καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν προφητῶν λαλεῖν τὸ πνεῦμα παρεσκεύαζεν ἃ οὐκ ἠπίσταντο.

Ce fragment a-t-il été extrait d'un commentaire de la genèse ou bien d'une homélie? Comme le verset en question appartient au chapitre racontant le sacrifice d'Isaac par son père et que cette péricope était lue souvent dans les réunions liturgiques, il n'est pas impossible que notre fragment appartienne à une homélie.

IV. La lettre de saint Epiphane de Chypre contre les images.

Dans une communication faite à l'Académie des inscriptions et belles-lettres (2), le 17 juin 1904, M. Daniel Serruys a présenté quelques remarques sur une source byzantine des *Libri carolini*, ouvrage rédigé par un théologien de Charlemagne et dirigé contre le septième concile œcuménique et le culte des images, tel qu'on le pratiquait en Orient. Il s'agit avant tout de la célèbre lettre qu'aurait adressée, au IVe siècle, saint Epiphane de Chypre à Jean, évêque de Jérusalem et qu'aurait traduite en latin saint Jérôme. Tout en racontant dans cette lettre le voyage qu'il accomplit en compagnie de Jean aux environs de Béthel, saint Epiphane dit comment il déchira le velum d'une église orné d'une image du Christ, et comment il pria l'évêque de Jérusalem d'éviter à l'avenir toute représentation figurée.

Le document, s'il était authentique, serait du plus haut intérêt. Tout en sachant que les théologiens iconoclastes avaient mis en circulation un ouvrage apocryphe attribué à saint Epiphane, nombre de critiques, parmi lesquels Le Quien, croyaient à l'authenticité de la lettre. Mais ce jugement était basé sur le texte latin, le seul que l'on possédât jusqu'ici (1). Or, M. Serruys vient de retrouver le texte grec original de la fameuse lettre dans la réfutation du concile iconoclaste de 815, ouvrage encore inédit du patriarche saint Nicéphore. Nicéphore indique en termes des plus explicites la provenance de la lettre. Celle-ci a été empruntée à un écrit de propagande iconoclaste, à un recueil de χρήσεις ou « témoignages apocryphes, empruntés ou attribués aux Pères les plus célèbres de l'ancienne Eglise et tout spécialement à saint Epiphane ». Le recueil, du reste, portait le nom de saint Epiphane.

La découverte de M. Serruys est fort intéressante; je voudrais la compléter en recherchant brièvement l'origine du fameux recueil qui contenait cette lettre. L'ouvrage inédit de saint Nicéphore, dont parle M. Serruys, n'est pas le seul à déclarer ce recueil apocryphe. Pour ne pas en citer d'autres, le traité dit *Apologeticus minor pro sacris imaginibus* (2), et qui est du même patriarche, mentionne expressément les χρήσεις Ἐπιφανίου, que le concile iconoclaste de Hiéria en 753 attribuait à saint Epiphane de Chypre. En effet, nous possédons encore dans les actes du septième concile œcuménique (3) la définition de foi du concile iconoclaste qui cite ce pré-

(1) Σειρὰ ἑνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλειῶν, ἤδη πρῶτον τύποις ἐκδοθεῖσα ἐπιμελείᾳ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου, Leipzig, 1772 et 1773, 2 in-fol. Je fais remarquer en passant que cette chaîne contient de nombreux fragments de certains Pères de l'Eglise que l'on chercherait vainement ailleurs.

(2) *Comptes rendus des séances de l'année 1904*, Paris, mai-juin 1904, p. 360-363.

(1) Mansi, *Conciliorum collectio*, t. XIV, col. 438; Migne, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1242 et 1314.

(2) Migne, *P. G.*, t. C, col. 837, n° 4.

(3) Mansi, *Conciliorum collectio*, t. XIII, col. 292.

tendu ouvrage de saint Epiphane. Inutile de faire remarquer que les Pères du septième concile en 787, comme le fit une trentaine d'années plus tard saint Nicéphore, protestent vivement contre une pareille attribution (1).

Il ressort donc de ces témoignages que le recueil iconoclaste portant le nom de saint Epiphane est antérieur à l'année 753. Nous pourrons encore remonter plus haut.

Dès le début de la controverse iconoclaste, saint Jean Damascène connaît le recueil dont faisaient si grand cas les théologiens de l'empereur de Byzance. Ses deux premiers traités au sujet du culte des images, lesquels doivent se placer entre les années 729 et 736, ne laissent aucun doute sur ce point. Comme on lui oppose les prohibitions portées par saint Epiphane contre les images, le solitaire palestinien répond tout d'abord que cet ouvrage est supposé, n'étant pas de saint Epiphane, mais d'un autre : *ἄλλου μὲν ὢν πόνος, ἑτέρου δὲ τὴν ἐπωνυμίαν ἔχων* (2).

Cependant, cette première réponse ne le satisfait pas; ce qui prouve bien qu'il ne savait trop que penser de l'origine de cet ouvrage, et il se met à raisonner comme s'il était authentique. Les prohibitions des images par saint Epiphane ne prouvent rien, remarque saint Damascène; d'abord parce qu'il a pu condamner seulement des excès; ensuite parce que son Eglise, celle de Chypre, vénère toujours les images; enfin parce qu'une exception n'a jamais constitué une règle dans l'Eglise. Dans le second traité (3), il se répète presque dans les mêmes termes, bien qu'il insiste peut-être davantage sur l'inauthenticité de cet écrit.

Après ces témoignages explicites de saint Jean Damascène, deux conclusions s'imposent. Ou bien l'*Epiphanide* date des premières années de la controverse iconoclaste, ou bien cet ouvrage est antérieur. Il ne peut être postérieur au début de la controverse iconoclaste, car c'est peu après 729, année de l'expulsion de saint Germain, que saint Jean Damascène écrivait : καὶ νῦν ὁ μακάριος Γερμανός, ὁ βίῳ καὶ λόγῳ ἐξαστράπτων, ἐρραπίσθη καὶ ἐξόριστος γέγονε, καὶ ἕτεροι πλεῖστοι ἐπίσκοποι καὶ πατέρες, ὧν οὐκ οἴδαμεν τὰ ὀνόματα (1). On le voit donc, dès que commença la première persécution, alors que le pieux solitaire ne connaissait pas encore les noms des évêques qui avaient partagé l'exil de saint Germain, déjà l'*Epiphanide* circulait dans l'empire, et lui-même, en Palestine, l'avait parcourue.

Léon l'Isaurien monta sur le trône en 717, et son premier édit ne date que de 726. Mais cet édit avait été précédé de controverses entre Constantin, évêque de Nacolia en Phrygie, et son métropolitain, Jean de Synnades, soutenu par le patriarche saint Germain; rien ne s'oppose à ce que l'empereur et ses complices, Théodore d'Ephèse, Thomas de Claudiopolis et Constantin de Nacolia, aient fait précéder la proscription des images par la rédaction de l'*Epiphanide*. En effet, toute querelle dogmatique à Byzance donnait habituellement le jour à des pseudépigraphes, mis d'ordinaire sous le patronage de quelque Père de l'Eglise.

De 717, date de l'avènement de Léon III, à 729, première année de la persécution ouverte, nous avons douze années, laps de temps plus que suffisant pour placer la composition et la diffusion de l'apocryphe attribué à saint Epiphane. Cependant, il pourrait se faire que la supercherie datât de plus loin encore et que l'ouvrage ait vu le jour même avant 717.

V. La syntaxe grecque de saint Michel le Syncelle.

Il existe un écrit sur la syntaxe grecque, qui se trouve dans plusieurs manuscrits et qu'on a même parfois publié sous le nom de Georges Lécapène. Cet ouvrage est intitulé : Μιχαὴλ πρεσβυτέρου καὶ συγ-

(1) Mansi, *Op. cit.*, t. XIII, col. 293-296.
(2) Migne, *P. G.*, t. XCIV, col. 1257, n° 25.
(3) Migne, *P. G.*, XCIV, col. 1304, n° 18.

(1) *P. G.*, XCIV, col. 1297, n° 12.

κέλλου τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων μέθοδος περὶ τῆς τοῦ λόγου συντάξεως σχεδιασθεῖσα ἐν Ἐδέσσῃ τῆς Μεσοποταμίας αἰτήσει Λαζάρου διακόνου καὶ λογοθέτου, φιλολόγου ὄντος (1). Il est distinct d'un autre ouvrage anonyme, avec lequel on le confond souvent, et qui a pour titre : Περὶ τῆς τῶν ῥημάτων συντάξεως κατὰ τοὺς παλαιούς. Je voudrais dans les lignes qui vont suivre fixer la date de composition de cet écrit (2).

Saint Michel le Syncelle, une des principales victimes de la persécution iconoclaste, est né en 761, à Jérusalem, et mort à Constantinople, le 4 janvier 846. Son existence se divise en deux parties à peu près égales, l'une qui s'écoule en Palestine et l'autre dans la capitale de l'empire byzantin. Né à Jérusalem, moine à Saint-Sabas, puis prêtre et syncelle du patriarcat palestinien, Michel dut entreprendre un grand voyage en Occident. Il s'agissait d'aller à Rome plaider la cause des Grecs à propos de la controverse du *Filioque* soulevée entre les moines grecs et les moines bénédictins du mont des Oliviers, de recueillir des aumônes et de traiter certaines questions religieuses en Arménie.

A quelle époque s'est effectué ce voyage? Entre 810 et 813 très certainement. La querelle survenue à Bethléem entre les moines de Saint-Sabas et les religieux francs arriva le 25 décembre 808. Le pape saint Léon et l'empereur Charlemagne n'en furent informés qu'en 809, et ils eurent, au cours de cette année, plusieurs négociations importantes à ce sujet. Charlemagne fit tenir, en novembre 809, un concile à Aix-la-Chapelle, qui approuva la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, et maintint l'addition et le chant du *Filioque* dans le symbole. Au mois de janvier 810, le pape Léon III convoqua une sorte de synode dans le *secretarium* de l'église Saint-Pierre, à Rome, dans lequel il approuva la doctrine de la procession du Saint-Esprit, tout en faisant les plus expresses réserves sur l'insertion du *Filioque* au symbole. C'est à la suite de ces deux réunions que Léon III envoya sa réponse à Thomas, patriarche de Jérusalem, et que celui-ci dépêcha à Rome son vicaire général, Michel, assisté de ses deux disciples, les saints Théodore et Théophane Graptos.

C'est donc en 810 au plus tôt que Michel le Syncelle quitta Jérusalem pour Rome, mais en passant par Constantinople. Une lettre d'un de ses compagnons de voyage, saint Théodore Graptos (1), nous apprend qu'ils arrivèrent à Constantinople sous le règne de Michel Rhangabé, 2 octobre 811-10 juillet 813. Il faut donc placer le voyage en Mésopotamie entre ces deux dates, 810 et 813, et, par suite aussi, la composition de la syntaxe grecque.

En effet, la vie grecque de saint Michel le Syncelle (2) nous dit que le voyage de Jérusalem à Constantinople se fit par la voie de terre et que le voyageur ramena à l'Eglise catholique des moines de la Haute-Syrie. De plus, nous possédons encore une lettre rédigée en arabe par Théodore Aboucara, à la demande de Thomas, patriarche de Jérusalem, traduite en grec par Michel le Syncelle, qui l'emporta avec lui pour la remettre aux hérétiques arméniens (3). Toutes ces données historiques concordent parfaitement. Michel le Syncelle avait mission du patriarche Thomas de ramener à la foi de Chalcédoine l'Eglise arménienne, et c'est pendant son séjour à Edesse qu'il composa la syntaxe grecque pour le diacre Lazare. C'est donc entre les années 810 et 813 qu'il faut placer la rédaction de cet écrit.

SIMÉON VAILHÉ.

(1) Sur les différentes éditions de cet opuscule qui intéresse surtout les grammairiens, voir K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen litteratur*, Munich, 1897, p. 586 et 587.

(2) J'avertis que j'ai déjà écrit la vie de saint Michel dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. VI, 1901, 313, 1610.

(1) MIGNE, *P. G.*, t. CXVI, col. 676, n° 27.

(2) Ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς βιογραφίας Μιχαὴλ Συγκέλλου, dans Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος, supplém. archéol. aux tomes XXIV-XXVI, p. 24-34.

(3) MIGNE, *P. G.*, t. XCVII, col. 1504.

SAINT ROMAIN LE MÉLODE

Beaucoup, et j'étais du nombre, ont cru longtemps insoluble le problème posé par la chronologie de saint Romain le Mélode. Le lecteur se souvient sans doute de l'étude consacrée ici même à la question par le P. S. Vailhé (1).

M. A.-P. Kerameus répliqua aussitôt à notre collaborateur en essayant de nouveau de démontrer que Romain a vécu au VIe siècle (2). D'autre part, M. Van den Ven, tout en combattant les conclusions du P. Vailhé, réclamait, pour se prononcer, autre chose que de vagues allusions historiques (3).

Récemment encore, M. Ph. Meyer affirmait que rien dans l'œuvre du grand mélode ne permet de le dater du premier Anastase (4).

Eh bien! cette fois la preuve définitive en est faite, c'est au VIe siècle, non au VIIIe, que Romain a composé ses hymnes. Les plus difficiles seront obligés de se déclarer convaincus.

Dès 1894, feu Vasilievski publiait (5) un miracle de saint Artemios accompli *sous le règne d'Héraclius* en faveur d'un individu qui chantait dans les vigiles « les stichères de l'humble saint Romain ». Ce texte ne parut pas encore décisif. Il n'était que la traduction slave d'un original grec et on pouvait craindre une interpolation. Heureusement, M. A.-P. Kerameus vient de retrouver le texte grec primitif dans le cod. 30 de l'Université de Messine; il s'est hâté de le publier dans la Νέα ἡμέρα, n° 1604, du 27-9 septembre 1905. Aucun doute que le morceau soit parfaitement authentique. Romain, vénéré comme un saint et dont on chantait les hymnes au temps d'Héraclius, est donc venu de Syrie à Constantinople sous Anastase Ier (491-518).

M. Maas a repris l'argument intrinsèque, en s'appuyant principalement sur des poèmes de Romain encore inédits. Il l'a fait dans un premier travail paru en 1905 (1), puis dans un article plus développé publié en 1906 (2).

Il est certain que l'hymne de saint Romain *Pour tout tremblement de terre* fait allusion à la révolte de Nika (532), à l'écroulement et à la reconstruction de Sainte-Sophie, qui fut consacrée de nouveau en 537. Cette hymne doit se dater de 536-537. En outre, quelques traits permettent de l'attribuer aux débuts du poète.

Tout trahit par contre la vieillesse dans l'hymne sur *Les dix vierges*. Aussi bien une strophe indique qu'elle est postérieure d'une vingtaine d'années à la précédente. Comme celle-ci, elle parle d'un tremblement de terre, mais en y joignant ce détail d'un recul de la mer. Or, ce recul est signalé aux tremblements de terre du 9 juillet 552 et du 15 août 555. Ce n'est pas ce dernier, pour le dire en passant, qui a inspiré, comme le croit M. Maas, trois tropaires du stylite saint Syméon le Jeune (3).

Parmi les saints célébrés par Romain, aucun ne vécut au delà du VIe siècle. Les plus récents sont saint Syméon, mort en 459, et sainte Matrone de Pamphylie, qui mourut au début du VIe siècle et que le mélode a dû connaître.

La dogmatique de Romain, qui se réduit en somme à la christologie, est étroitement apparentée à celle de Justinien. Toutes les hérésies contre lesquelles fulmina le théologien couronné sont vivement réfutées et combattues par l'hym-

(1) *Echos d'Orient*, t. V, p. 207-212.
(2) Νέα ἡμέρα de Trieste, nos 1438 et 1439.
(3) *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, p. 153.
(4) *Romanos*, dans la *Realencyklop. f. protest. Theol. und Kirche*, t. XVII, p. 123.
(5) *Vizantiiskij Vremennik*, t. Ier, p. 256.

(1) *Beilage zur allgemeinen Zeitung*, 3 février 1903.
(2) *Byzantinische Zeitschrift*, t. XV, p. 1-44.
(3) Cf. *Echos d'Orient*, t. V, p. 270.

nographe. Tous deux proclament et propagent les mêmes doctrines, l'un dans ses décrets, l'autre dans ses strophes. Cependant, d'après M. Maas, Romain n'aurait pas été grand clerc en théologie: le moindre édit de Justinien supposerait plus de science théologique que le recueil entier du poète. Je m'en console en pensant qu'un beau cantique n'est pas nécessairement un chapitre de manuel dogmatique.

M. Funk, et un peu les Bollandistes, avaient cru que les œuvres de Romain cadraient mal avec le développement de la liturgie au VIe siècle. M. Maas répond à cette objection. Ainsi l'hymne pour le dimanche de la tyrophagie n'a été fixée à l'office de ce jour qu'au IXe siècle, au plus tôt, et d'ailleurs n'est pas en réalité de Romain. Il faut attendre la publication intégrale des poèmes : on aura alors au contraire un excellent document pour l'étude de la liturgie au VIe siècle.

Les œuvres de Romain nous apprennent peu de chose sur sa personne. Mais un fragment de cantique en son honneur, édité par M. Maas, nous donne ce détail intéressant qu'il était Juif d'origine et ne s'est converti que déjà avancé en âge, car sa conversion est comparée à celle de Paul. En lisant ce texte curieux, je me demande si l'auteur n'a pas eu en mains une biographie de Romain plus détaillée que la maigre notice des synaxaires.

Celle-ci conserve toute sa valeur. Né à Emèse, diacre à l'Anastasis de Béryte, puis à Constantinople dans l'église de la Theotokos τοῦ Κύρου, sous Anastase Ier, sans doute peu avant la fin du règne de cet empereur, Romain écrit encore après 556. Il a été bien vu à la cour de Justinien. Tout porte à l'identifier avec le prêtre Romain, protecdicos de Sainte-Sophie, qui joua un certain rôle au concile de 536 sous le patriarche Ménas.

En finissant, M. Maas dit un mot des nombreux cantiques mis par des faussaires sous le nom de Romain : l'un d'eux, qui contient des allusions à l'iconoclasme, ne peut donc pas être invoqué contre les conclusions ci-dessus. M. Maas édite en entier un de ces faux postérieurs, une hymne aux saints Akepsimas, Joseph et Aeithalas.

Je le répète : après la publication de M. A.-P. Kerameus et l'étude si complète, si minutieuse et si délicate de M. Maas, le doute n'est plus possible, et nous devons bien saluer dans le *princeps melodorum*, découvert par le cardinal Pitra, le poète de l'époque justinienne.

Il me reste à exprimer le vœu que maintenant M. Krumbacher ne nous fasse plus attendre longtemps l'édition critique des œuvres complètes du grand hymnographe. Si, par amour de la nouveauté et engouement pour la poésie des *canons* inaugurée au VIIIe siècle par saint André de Crète, l'Eglise grecque a effacé de son répertoire les merveilleux cantiques du poète inspiré de la Theotokos, nous aurons au moins la consolation de les relire en notre particulier dans leur pureté originale.

S. PÉTRIDÈS.

LA PATRIE DE SAINT JEAN-BAPTISTE

Des polémiques récentes sur le lieu de la naissance du Précurseur ont mis de nouveau mon nom en avant. Je n'ai pas l'intention de traiter cette question, encore obscure, mais seulement de relever une erreur qui me concerne et m'attribue une opinion qui n'est pas mienne. J'ai déjà protesté contre cette attribution dans les *Echos de Notre-Dame de France*, en juillet 1896 (1). Cette protestation, qui date

(1) *Echos de Notre-Dame de France*, t. IV, p. 207.

de dix ans bientôt, a sans doute été oubliée; et puisque l'erreur se renouvelle, je me vois forcé de renouveler la protestation.

Le silence des premiers commentateurs de l'Evangile, en particulier de saint Jérôme, prouve l'incertitude des premiers siècles chrétiens sur une question qui intéressait pourtant vivement la piété des pèlerins.

Dans une conférence publique faite à l'école biblique de Saint-Etienne en 1895, j'ai exposé l'opinion qui placerait la naissance de saint Jean-Baptiste à Beit-Zacharia, opinion déjà ancienne, puisqu'elle remonte à Nicéphore Calliste (mort en 1350) et qu'elle a été adoptée par le savant bollandiste Papebroch.

Je faisais valoir, en faveur de cette opinion, l'indication du *Chronicon paschale*, qui place ce lieu à 12 milles de Jérusalem, et la présence, auprès du XII[e] milliaire encore en place, des ruines d'une église.

Néanmoins, je n'ai point affirmé que j'adoptais cette opinion. La conférence n'a pas été imprimée, et, dans le compte rendu qui en fut donné dans la *Revue Biblique* (1), il est dit que l'opinion a été « proposée avec les plus expresses réserves ».

Quelle ne fut donc pas ma surprise de lire, quelque temps après, dans le *Dictionnaire biblique*, au mot CAREM (2), que j'étais l'auteur d'une quatrième opinion contraire à la tradition d'Aïn-Karim! Ce fut l'occasion de ma protestation.

Depuis lors, le R. P. Barnabé Meistermann, dans un écrit intitulé: *La patrie de saint Jean-Baptiste*, a renouvelé cette affirmation erronée et s'est donné le facile plaisir de me mettre en contradiction avec les auteurs de *La Palestine* en disant : « Il n'a pas même pu convaincre ses élèves! »

Il est évident d'après ce qui vient d'être dit, que je n'ai même pas essayé de leur inspirer une opinion que je n'ai jamais donnée comme étant la mienne. En suivant la tradition commune, sans entrer dans les discussions soulevées à propos de Saint-Jean Aïn-Karim, les auteurs de *La Palestine* ont donné une preuve de bon sens, évitant de provoquer des doutes quand les opinions divergentes n'ont pas abouti à des conclusions fermes. Cette sage réserve a été tenue par les auteurs du Guide dans toutes les questions douteuses. Ils n'ont contredit à la *tradition* que dans le cas d'erreur évidente.

Je n'aurais pas relevé l'affirmation du R. P. Barnabé, en ce qui me touche personnellement. L'auteur de *La patrie de saint Jean-Baptiste* et de plusieurs autres écrits a des procédés de démonstration qui échappent à mes moyens intellectuels, et des façons de polémique qu'on ne saurait imiter. On en peut juger par l'exemple cité. Mais voyant reparaître cette attribution sous la plume de D. Emilio Zacharia, chanoine du Saint-Sépulcre à Jérusalem, je crois devoir dire de nouveau qu'il y a erreur.

En effet, dans un article du *Bessarione* (1) en réponse à l'écrit du P. Barnabé sur la patrie de saint Jean-Baptiste, l'éminent chanoine énumère les opinions diverses émises sur la question. Il n'y a pas seulement, d'après lui, quatre opinions divergentes, comme l'indique M. l'abbé Heidet dans le *Dictionnaire biblique*, mais bien neuf. Et dans ces neuf celle de Bethzakara occupe le cinquième rang. Citons textuellement :

La quinta favorisce Bethzakara, *alla quale sentenza inclina Niceforo Callisto, Brocardo, Papebrochio, citati da Andricomio, ed in questi ultimi tempi l'Assunzionista il R. P. Germer-Durand, il quale si fonda sopra un passo del Cronico Pasquale che pone il sito della patria del Precursore a 12 miglia da Gerusalemme* (2).

Il résulte de cette citation que l'opinion relative à Bethzakara a été adoptée par Nicéphore Calliste, Brocard et Papebroch, et par conséquent n'est pas de mon inven-

(1) *R. B.*, t. III. 1895, p. 444.
(2) *Dict. bibl.*, t. II, col. 250.

(1) *Bessarione*, sér. 2ᵉ, vol. IX fasc. 87.
(2) P. 3-4 du tirage à part.

tion. Si j'ai fait remarquer qu'elle pourrait encore être fortifiée par l'indication de distance du *Chronicon paschale*, et l'existence d'une église en ruines près du XII[e] mille, j'ai fait là-dessus « les plus expresses réserves », et je les ai accentuées dans une autre conférence, à tel point que la défunte revue *Saint-François et la Terre Sainte* raconta alors que je m'étais rétracté!

Et voilà comment on écrit l'histoire. Tout ce qui vient d'être dit n'empêchera pas de répéter et d'imprimer, de bonne foi, sans doute, que je place la nativité du précurseur à Beth-Zacaria. Qu'y faire?.....

J. GERMER-DURAND.

CONSTANTINOPLE : LE COUVENT DE L'EVERGÉTÈS

La topographie byzantine connaît deux couvents qu'il importe de ne pas confondre : celui de la Vierge bienfaitrice ou Evergétis, et celui du Christ bienfaiteur ou Evergétès. La présente note voudrait parler de ce dernier, de sa position et de son histoire.

∴

I. *L'Evergétès s'élevait dans Constantinople.*

Georges Pachymère nous le prouve. Dans une phrase où figurent simultanément les deux monastères de Saint-Michel et de l'Evergétès, cet historien les oppose l'un à l'autre, en disant que le premier se trouvait *à l'Anaple*, c'est-à-dire sur la côte européenne du Bosphore, tandis que le second était *dedans*, c'est-à-dire dans l'enceinte murée de la capitale : τήν τε κατὰ τὸν Ἀνάπλουν τοῦ Ἀρχιστρατήγου καὶ τὴν ἐντὸς τοῦ εὐεργέτου Χριστοῦ (1).

II. *L'Evergétès s'élevait près des murs maritimes.*

1° Durant l'automne 1348, brouillés avec l'empire (2), les Génois de Galata dressèrent une machine de guerre sur une de leurs embarcations et ils employèrent cette baliste à lancer de grosses pierres sur plusieurs monuments de la cité. Parmi les édifices qu'ils atteignirent, une relation récemment publiée cite expressément le monastère τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ τοῦ εὐεργέτου (1). Vous en conclurez que celui-ci n'était pas très loin de l'eau.

2° D'ailleurs, ayant à parler d'un certain vieux port, G. Pachymère ne trouve rien de mieux pour en préciser la position que de signaler son voisinage avec l'Evergétès : πρὸς μονῇ τοῦ εὐεργέτου Χριστοῦ (2).

3° D'ailleurs encore, pour fixer la limite d'un droit de pêche, des documents vénitiens prennent pour point de départ une des tours de l'Evergétès : *totam aquam, que est ab ultima turri de Virgioti* (3), ou bien : *totam aquam, que est ab ultima turri de Virgionti* (4). Ces deux mots ne sont que des formes estropiées du grec Εὐεργέτης que le vulgaire prononçait *Vergéti*.

III. *L'Evergétès s'élevait sur le rivage de la Corne d'Or.*

1° Les bateaux d'où les croisés escaladèrent le mur des Pétria (5) étaient embossés ἀπὸ τοῦ Εὐεργέτου μονῆς ἕως τῶν Βλαχερνῶν (6). Or, nul ne l'ignore, les Pétria donnaient sur la Corne d'Or.

(1) *De Andronico Palæologo*, VII, 8; *P. G.*, t. CXLIV, col. 636[a].

(2) M. CANTACUZÈNE, *Historia*, IV, 11; *P. G.*, t. CLIV, col. 88.

(1) A. P. KERAMEUS, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. I, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 152.

(2) *De Michaele Palæologo*, V, 10; *P. G.*, t. CXLIII, col. 817[a].

(3) TAFEL et THOMAS, *Urkunden zur älteren Handels-und Staatsgeschichte der Republik Venedig mit besonderer Beziehung auf Byzanz und die Levante*, t. II, Vienne, 1856, p. 48.

(4) TAFEL et THOMAS, *op. cit.*, t. III, Vienne, 1857, p. 23.

(5) Σύνοψις χρονική, dans SATHAS, *Bibliotheca græca medii ævi*, t. VII, Paris, 1894, p. 447, 11.

(6) *Ibid.*, p. 446, 21.

D'où on conclura que l'Evergétès se trouvait aussi du même côté.

2° Les documents vénitiens cités ci-dessus portent que le droit de pêche commençant à la dernière tour de l'Evergétès s'étend dans la direction des Blakhernes : *versus Wlacherneon* (1), ou encore : *versus Vlacernam* (2). Les Blakhernes terminant la ville sur la Corne d'Or, on ne peut placer l'Evergétès sur un autre rivage.

IV. *L'Evergétès s'élevait à proximité d'Aïa-Kapou.*

1° En 1203, nous dit Nicétas Choniatès (3), la prise de Constantinople par les Occidentaux s'accompagna d'un incendie qui dévora depuis les Blakhernes jusqu'à l'Evergétès : ἐκ τοῦ τῶν Βλαχερνῶν βουνοῦ πρὸς τὴν μονὴν τοῦ Εὐεργέτου. En 1204, écrit le même historien (4), la prise de Constantinople par les Occidentaux s'accompagna d'un incendie qui ravagea depuis l'Evergétès jusqu'au Droungarion : τὰ ἀπὸ τοῦ Εὐεργέτου ἕως τοῦ Δρουγγαρίου. Or, la position des Blakhernes au coin nord-ouest de la ville est sûre, et celle du Droungarion à Odoun-Kapou et Sindan-Kapou est certaine. C'est donc entre deux, vers Aïa-Kapou, qu'il faut chercher l'Evergétès.

2° Les auteurs grecs qui indiquent les Pétria comme le lieu emporté par les Latins de 1204 (5), ces auteurs indiquent en même temps que les Latins assaillirent τὸν ἀπὸ τῆς τοῦ Εὐεργέτου μονῆς τόπον ἕως τῶν Βλαχερνῶν (6). C'est donc que l'Evergétès touchait aux Pétria du côté Sud-Ouest comme les Blakhernes du côté Nord-Ouest. Or, les Pétria venaient au moins jusqu'à Pétri-Kapou, comme le prouve, entre autres, le nom actuel de cette porte. Ils venaient même plus au Sud-Ouest : en effet, l'église Saint-Laurent, placée par un manuscrit liturgique ἐν τῷ Πετρίῳ (1), est indiquée par Antoine de Novgorod (2) comme voisine de Sainte-Théodosie, qui est Gul-Djami, à Aïa-Kapou (3); en outre, cette même église Saint-Laurent est rangée par l'Anonyme de Banduri (4) et par Michel Aikhmalotès (5) parmi les monuments de la Plateia qui s'étendait jusqu'à Oun-Kapan-Kapou. C'est donc entre la porte de Pétri et celle d'Oun-Kapan, vers Aïa-Kapou, qu'il faut chercher l'Evergétès.

3° Le chroniqueur de Novgorod dit des assiégeants de 1204 : *Cum solis ortu steterunt in conspectu ecclesiæ sancti Redemptoris, quæ dicitur* τοῦ Εὐεργέτου, *et Ispigarum Blachernis tenus* (6). Ce texte, éclairé par celui des auteurs grecs cités ci-dessus, nous montre la flotte latine postée depuis l'Evergétès et Ispigas, au Sud-Est, jusqu'aux Blakhernes, au Nord-Ouest. Or, de l'avis des topographes les plus autorisés, Ispigas s'identifie avec Djoubali-Kapou. C'est donc près de la porte de Djoubali, vers Aïa-Kapou, qu'il faut chercher l'Evergétès.

4° L'Evergétès était en connexion étroite avec l'église Sainte-Théodosie : *a*) un manuscrit liturgique du XIIe ou XIIIe siècle présente cette église comme partie intégrante de l'Evergétès en écrivant (7) que la synaxe de la martyre Théodosie avait lieu ἐν τῇ ἁγίᾳ μονῇ τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ τοῦ εὐεργέτου; *b*) le diacre Zosime, pèlerin russe de 1419-1421, agit de même en affirmant (8) que la vierge Théodosie repose dans le couvent Evergétès; *c*) un acte patriarcal de 1370 présente Sainte-Théodosie comme une dépendance de l'Evergétès en nous apprenant (9) que le

(1) Tafel et Thomas, *op. cit.*, t. II, p. 48.
(2) Tafel et Thomas, *op. cit.*, t. III, p. 23.
(3) *Historia byzantina*, dans *P. G.*, t. CXXXIX, col. 928b.
(4) *Ibid.*, col. 953a; cf. Σύνοψις χρονική, p. 447, 24.
(5) N. Choniatès, *op. cit.*, col. 952c; Σύνοψις χρονική, p. 447, 11.
(6) N. Choniatès, *op. cit.*, col. 952c; Σύνοψις χρονική, p. 446, 21.

(1) H. Delehaye, *Propylæum ad acta sanctorum novembris*, col. 717, 13.
(2) B. de Khitrovo, *Itinéraires russes en Orient*, p. 104-105.
(3) Voir *Echos d'Orient*, t. IX, p. 161-165.
(4) *Imperium orientale*, part. III, Venise, 1729, p. 35.
(5) Cité par Mordtmann, *Esquisse topographique de Constantinople*, Lille, 1892, p. 42.
(6) Ch. Hopf, *Chroniques gréco-romanes*, Berlin, 1893, p. 96-97.
(7) H. Delehaye, *op. cit.*, col. 830, 1.
(8) B. de Khitrovo, *op. cit.*, p. 205.
(9) Miklosich et Muller, *Acta et diplomata græca medii ævi*, t. I, Vienne, 1860, p. 532.

patriarche alexandrin, sommé de commémorer le patriarche œcuménique ἐν τῷ ναῷ τῆς ἁγίας Θεοδοσίας, ne refuse même pas de le faire καὶ ἐν τῇ σεβασμίᾳ μονῇ τοῦ Εὐεργέτου. Or, l'église Sainte-Théodosie survit en Gul-Djami, face à la porte Aïa-Kapou. C'est donc tout proche qu'il faut placer l'Evergétès.

Cette conclusion, je me hâte de le dire, est déjà celle des topographes les plus récents et les plus distingués. Leurs contradicteurs, qui voudraient l'Evergétès plus près des Blakhernes, pourraient s'appuyer sur une tardive phrase de chroniqueur relative à l'éparque Cyrus, qui, sous Théodose II, τὸ τεῖχος τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐπηύξησεν ἀπὸ τοῦ Ξηρολόφου, ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης, ἤγουν ἀπὸ τοῦ Εὐεργέτου ἕως εἰς τὴν Περίβλεπτον (1). Mais cette phrase n'a de sens que si on y remplace ἤγουν par τὸ πρίν, car il est certain que la Péribleple, aujourd'hui Soulou-Monastir, voisinait avec le mur constantinien, nullement avec le mur théodosien. Cyrus agrandit la ville du côté du Xérolophos, de la Corne d'Or à la Propontide, en remplaçant par un nouveau mur, des Blakhernes à Saint-Diomède, le mur qui *auparavant* courait de l'Evergétès à la Péribleple.

⁂

L'histoire du couvent de l'Evergétès est très courte, du moins à ma connaissance.

J'ignore le nom de son fondateur et la date de sa fondation.

Une des premières mentions qui nous atteste son existence est celle du ménologe de Sirmond. Cette œuvre du XIIe ou XIIIe siècle parle de notre couvent, pour y placer, le 18 juillet, la synaxe de sainte Théodosie de Constantinople (2).

Une mention mieux datée, bien que dépourvue de chronologie précise, est celle d'un acte officiel de Georges II Xiphilin, patriarche de 1192 à 1199. Elle nous apprend que le couvent constantinopolitain de l'Evergétès possédait d'importantes propriétés au diocèse de Cassandreia, et que l'évêque Adam, ordinaire du lieu, avait beaucoup à se plaindre des gens envoyés pour toucher les revenus de ces propriétés conventuelles. L'acte patriarcal est malheureusement fragmentaire. M. P. Kérameus, son éditeur, le rapporte à un établissement provincial en écrivant à la table des matières : Εὐεργέτου Χριστοῦ μοναστήριον ἐν τῇ ἐπισκοπῇ Κασσανδρείας (1); mais cet érudit a commis là une inadvertance, car le texte distingue de façon très claire entre le couvent situé κατὰ τὴν μεγαλόπολιν et ses biens-fonds sis dans les limites τῆς ἁγιωτάτης ἐπισκοπῆς Κασσανδρείας (2).

Peu après, le 17 juillet 1203, l'incendie allumé par les Occidentaux s'en vint lécher les murs de l'Evergétès (3).

L'année suivante, les croisés disposaient leur flotte devant l'Evergétès (4) et pénétraient dans la ville le 12 avril. Le 13, allumé par les Allemands, le feu promenait ses ravages de l'Evergétès au Droungarion (5).

En février 1207, le doge Pierre Ziani accorda au grand monastère vénitien de Saint-Georges des droits de pêche dans quelques eaux de la Corne d'Or, exactement depuis la dernière tour de l'Evergétès jusqu'à la limite extrême de ses possessions devers les Blakhernes, et depuis la maison de Marino Teupoulo jusqu'à la tour debout vis-à-vis des Blakhernes (6).

Le 15 août 1256, le doge Raineri Geno envoyait au podestat vénitien de Constantinople l'ordre formel de soutenir le monastère Saint-Georges dans les droits de pêche à lui concédés en 1207 près de l'Evergétès (7).

(1) Σύνοψις χρονική, p. 76, 2.
(2) H. Delehaye, *op. cit.*, col. 830, 1.

(1) Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας, t. IV, Saint-Pétersbourg, 1897, p. 555.
(2) *Ibid.*, p. 114.
(3) N. Choniates, *Historia byzantina*, dans *P. G.*, t. CXXXIX, col. 928; Σύνοψις χρονική, p. 436, 23.
(4) Σύνοψις χρονική, p. 446, 21; *Chronista Novgorod.*, dans C. Hopf, *op. cit.*, p. 96-97.
(5) N. Choniates, *op. cit.*, col. 953; Σύνοψις χρονική, p. 447, 24.
(6) Tafel et Thomas, *op. cit.*, t. II, p. 48.
(7) *Ibid.*, t. III, p. 23.

Durant l'empire latin, les conquérants eurent leur mouillage préféré devant le monastère de l'Evergétès. Pachymère, en nous apprenant ce détail, ajoute que Michel VIII Paléologue établit d'abord le sien aux Blakhernes, mais que bientôt, vers 1273, il trouva plus sage de s'appuyer sur deux autres ports (1).

Le patriarche Athanase d'Alexandrie, qui avait obtenu de Michel VIII (2) les deux monastères de Grand-Champ (3) et de Saint-Michel de l'Anaple (4), obtint l'Evergétès d'Andronic Ier (5) pour remplacer Grand-Champ retombé aux mains du patriarche œcuménique (6). Ce dernier se nommait, lui aussi, Athanase. Peu favorable à son homonyme, il le réduisit à quitter la capitale et à se retirer dans l'île de Rhodes. En 1293, quand Athanase eut chuté, le prélat alexandrin revint sur le Bosphore, et il habita, nous dit Pachymère (7), ἐν τῇ τοῦ Εὐεργέτου μονῇ. Plus tard, une fois Athanase de Constantinople réintégré sur son siège, le hiérarque d'Alexandrie perdit la faveur d'Andronic et fut chassé. C'était en 1308. Son rival remit aussitôt la main sur les deux couvents de Saint-Michel et de l'Evergétès (8).

Comme le donne à penser le séjour qu'y fit Athanase d'Alexandrie, notre monastère était un couvent d'hommes. Du Cange a prétendu le contraire (9), en s'appuyant sur deux épigrammes de Manuel Philé. Ce poète, qui fleurit durant la première moitié du XIVe siècle, a bien consacré deux épigrammes à l'Evergétès; mais ces pièces s'inscrivent en faux contre l'assertion de Du Cange. La seconde, relative au Christ peint dans la coupole, nous montre ce Christ « qui est Dieu, qui s'incline, qui regarde, qui écoute le chant des *moines* ».

Θεὸς γάρ ἐστι καὶ προκύπτει καὶ βλέπει,
Τοῦ τῶν μοναστῶν ἀκροώμενος μέλους (1).

Il y a μοναστῶν, moines, et non, comme il le faudrait s'il s'agissait de moniales, μοναστριῶν.

A la fin de 1348 et au début de 1349, durant la guerre entre les Grecs et les Génois de Galata, la baliste de ceux-ci lance dix-huit pierres sur le couvent de l'Evergétès, mais sans résultat, car les projectiles ne parviennent pas à percer la toiture de plomb qui recouvre l'édifice (2).

Peut-être notre monastère est-il mentionné dans le codex hiérosolymitain 350 qui date du milieu du XIVe siècle. C'est un règlement liturgique qui signale différents typika de même ordre et, entre autres, celui τοῦ Εὐεργέτου. Voilà du moins ce que dit M. P. Kérameus dans sa description du manuscrit (3). Par malheur, à l'index des noms propres, le docte byzantiniste ne parle plus que du typikon, d'ailleurs bien connu, τῆς Εὐεργέτιδος (4).

Au mois d'avril 1370, l'Evergétès se trouve être, ainsi que l'église Sainte-Théodosie, aux mains du patriarche d'Alexandrie, alors réfugié dans la capitale byzantine. Philothée, patriarche œcuménique, renouvelle avec ce rival les hostilités engagées, trois quarts de siècle plus tôt, entre les deux Athanase. Il exige que son nom à lui, pasteur de Constantinople, soit le nom commémoré aux offices de Sainte-Théodosie. A quoi le hiérarque alexandrin répond qu'il est prêt à en agir ainsi, non seulement dans ladite église, mais aussi dans le couvent de l'Evergétès (5). Toute-

(1) *De Michaele Palæologo*, V, 10; *P. G.*, t. CXLIII, col. 817-818.

(2) G. PACHYMÈRE, *De Andronico Palæologo*, III, 5; *P. G.*, t. CXLIV, col. 224a.

(3) Sur Grand-Champ, voir J. PARGOIRE, *Saint Théophane le Chronographe et ses rapports avec saint Théodore Studite*, dans le *Vizantiiskij Vremennik*, t. IX, 1892, p. 44-48, 92-95.

(4) Sur Saint-Michel, voir J. PARGOIRE, *Anaple et Sosthène*, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. III, 1898, p. 60-97.

(5) G. PACHYMÈRE, *De Andronico Palæologo*, VII, 8, col. 636b.

(6) G. PACHYMÈRE, *op. cit.*, III, 5, col. 224a.

(7) *Op. et loc. cit.*

(8) *Op. cit.*, VII, 8, col. 636b.

(9) *Constantinopolis christiana*, IV, Venise, 1729, p. 53.

(1) E. MILLER, *Manuelis Philæ carmina*, t. II, Paris, 1857, p. 405-406.

(2) A. P. KÉRAMEUS, Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας, t. I, p. 152.

(3) Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. II, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 437.

(4) *Ibid.*, p. 829.

(5) MIKLOSICH et MULLER, *op. cit.*, t. I, p. 532.

fois, ajoute-t-il, on ne saurait inaugurer cette réforme en l'absence de l'empereur, qui sans doute, en donnant ces lieux à un prélat étranger, les a pleinement exemptés de la juridiction constantinopolitaine (1).

La dernière mention de l'Evergétès se lit dans le récit de Zosime qui pèlerina hors de Russie en 1419-1421. La traduction française de son œuvre porte : « Dans le couvent Everghetis repose la vierge Théodosie. » Mais la place occupée par cette phrase (2) et le nom de sainte Théodosie nous obligent de corriger en Evergétès (3).

∴

Telle était la position de l'Evergétès, telle est sa courte histoire. Il faut pourtant ajouter à ces lignes qu'un monument byzantin nous a conservé la représentation du Christ invoqué dans notre monastère. C'est un sceau en plomb appartenant à la très riche collection de M. Gustave Schlumberger qui l'a reproduit dans sa monumentale Sigillographie (1). L'avers montre le Sauveur debout, de face, le bras gauche pendant, la main droite relevée sur la poitrine, peut-être dans un geste de bénédiction; de part et d'autre du personnage, ces mots : Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς ὁ εὐεργέτης. Au revers, la formule grecque ordinaire appelle la protection de la Sainte Vierge sur le possesseur du sceau : *Mère de Dieu, secours ton serviteur Jean Commène, protosébaste et grand domestique.*

J. Pargoire.

(1) E. de Muralt, *Essai de chronographie byzantine 1057-1453*, Genève, 1871, p. 689, a compris la chose tout différemment.

(2) B. de Khitrovo *op. cit.*, p. 205.

(3) La nécessité de cette correction paraîtra plus évidente encore lorsque nous aurons indiqué, dans un prochain article, que l'Evergétès, monastère et métokhion, se trouvait très loin de la Corne d'Or.

(1) *Sigillographie de l'empire byzantin*, p. 16 et 642.

LE TRÈS SAINT SYNODE DIRIGEANT

D'APRÈS UN MÉTROPOLITE

Des multiples réformes de Pierre le Grand, il en est une qui aura joui auprès des Russes d'un succès tout spécial, si on doit toutefois en juger par sa durée. Nous avons nommé le *Collège spirituel*, connu depuis sous la dénomination plus religieuse de « très saint synode dirigeant », dont on ne tarda pas à le baptiser. Cette dernière épithète de dirigeant lui demeure encore. Mais, dès 1722, moins d'un an après son établissement, le synode perdait en fait le pouvoir restreint et contrôlé qu'était le sien. Non content, en effet, de gourmander les lenteurs de cette machine qui ne fonctionnait pas à son gré, le grand autocrate lui voulut donner un moteur. Il le trouva dans la personne du colonel Boltine. Et voilà la souche de cette dynastie de procureurs laïques du synode, dont tout le monde connaît l'avant-dernier rejeton, le trop fameux Pobédonotsev. Depuis cette sorte de mise en tutelle, le très saint synode russe n'évoque guère plus l'idée que d'une fiction sociale; c'est un groupe figuratif, à la faveur duquel le procureur peut, sans trop froisser la religiosité de la pravoslavie, s'ériger et agir en véritable chef de l'Eglise de toutes les Russies. Ceci n'est qu'un fait, a-t-on pu dire. Mais que nous importe ici la théorie?

Il est si souvent question de l'Eglise russe dans ces colonnes que les lecteurs se plairont sans doute à y trouver enfin quelques renseignements utiles au sujet d'une institution qui apparait plus précaire à mesure que l'idée du patriarcat agrée davantage à la Russie actuelle. Nous nous

abstiendrons d'ailleurs de tout jugement personnel sur ce synode, trop heureux de pouvoir laisser la parole au métropolite russe Nicodème. Ce personnage est mort depuis quarante ans, il est vrai; mais ses affirmations n'ont pas été désavouées des rédacteurs du *Bogoslovskii Viestnik* qui avaient pieusement gardé dans les bureaux de la revue, et pour cause, l'article qu'ils osent publier aujourd'hui sous le titre donné par l'auteur : *Le très saint synode* (1). Il est donc bien entendu que nous lui laissons toute la responsabilité de ses dires; il ne semble d'ailleurs pas qu'il faille en suspecter la bonne foi.

Le synode russe tient de l'ancien patriarche de Moscou son titre de très saint. Voilà tout d'abord un legs qui offusque le métropolite Nicodème, lequel ne peut pas ne pas taxer cette épithète de *très orgueilleuse, de fanfaronne, d'attentatoire à la vérité de fait*. A son humble avis, le synode pèche et se méprend fréquemment et gravement, jusque dans les affaires presque exclusivement religieuses, et cela particulièrement sous les menaces et les entraînements du pouvoir civil. Les synodiques eux-mêmes en conviennent quelquefois. En conséquence, il serait suffisant qu'on l'appelât saint, spirituel, ecclésiastique ou pravoslave.

Emanant de l'autorité laïque, le synode ne saurait jouir de la considération d'un véritable concile ecclésiastique régulier. Dénué de tout fondement canonique, vicié dans sa source par des influences protestantes, il est absolument incompatible avec la pravoslavie. Celle-ci ne reconnait à l'Eglise qu'un seul chef, Jésus-Christ; qu'une loi, l'Evangile. Et de cette loi, seul le clergé est constitué de droit le gardien. Qui ne voit dès lors l'illégalité du règlement ecclésiastique qui dépouille la hiérarchie sacrée du droit de régir l'Eglise, pour investir de cette prérogative le tsar en personne? Et pourtant, dans les affaires religieuses, poursuit Nicodème, le tsar est un simple sujet, un enfant de l'Eglise. Que si des fonctionnaires de l'Etat sont admis à siéger au synode, ce ne peut être qu'en qualité de disciples, non de maitres. Sans doute, en matière civilo-ecclésiastique, le synode est soumis, comme tout laïque, aux volontés du tsar. Mais la question serait justement de faire un sage départ entre les affaires religieuses et les affaires religioso civiles. Pour le Pape de Rome, il n'est point d'affaires religioso-civiles, tandis que les tsars russes, depuis Pierre le Grand, ne connaissent plus d'affaires purement religieuses.

Les défenseurs du régime ne manqueront sans doute pas d'objecter que le tsar n'est pas le chef du synode, ni par suite de l'Eglise, et que les textes ne lui reconnaissent nulle part cette dignité. Rien de plus vrai. Mais ici, comme en bien des matières, la question de fait diffère totalement de la question de droit. Nous voyons, en effet, Pierre le Grand arrêter, en introduisant le procureur dans le synode, qu'il serait l'œil du tsar. Et par là apparait manifeste l'asservissement du synode à la politique de l'empereur. Grâce à la présence de cet intrus, la volonté, chez les membres de cette assemblée ecclésiastique, de se concerter en vue des intérêts religieux se heurte toujours à la certitude que leurs décisions seront rendues vaines par son mauvais vouloir intransigeant. Impossible, dès lors, la libre délibération, la délibération « apostolique »; impossible aussi le secret sans lequel l'action commune, où que ce soit, n'est plus qu'un leurre. Parce qu'un étranger se mêle de ses affaires, y répand le trouble ou la gêne, parfois la terreur, le synode devient une place publique ouverte de toutes parts, alors que sa qualité requiert pour lui « une situation telle qu'il puisse parler librement, franchement et sans crainte, en long et en large, à droite et à gauche, en haut et en bas ».

C'est que la présence du procureur ne va pas, comme bien l'on pense, sans un rôle actif. Ce personnage laïque a dans ses attributions de référer au tsar les

(1) *Bogoslovskii Viestnik*, octobre 1905, 14e année, t. III, p. 193-211.

affaires, décisions, projets, travaux et vœux du synode. Ne semble-t-il pas que cette fonction, à elle seule, communique au procureur la souveraineté réelle au synode? On le conçoit aisément, si l'on sait que le procureur ne s'avise de présenter au tsar que les affaires qu'il croit devoir lui agréer, celles sans doute que lui-même trouve de son goût; qu'il dispose de toutes sortes de moyens pour calomnier devant le tsar le synode, le détracter, le ravaler, le déshonorer; que les synodiques, le sachant, s'inclinent devant toutes ses fantaisies, cédant à toute insistance audacieuse sous prétexte que telle est la volonté du souverain. Sur le rôle de « l'œil du tsar », nous aurons à revenir, dans un instant, avec des détails plus significatifs.

Voilà donc comment le chef « effectif » de l'Eglise russe est renseigné. En se privant de relations immédiates avec le synode, le tsar y gagne seulement de connaître tout autrement qu'elles ne sont les choses de cette Eglise; il est à la merci des caprices ou de l'illusion d'un procureur qui, fût-il le plus vertueux et le plus chrétien des laïques, ne saurait connaître l'Eglise comme la connaissent les évêques préposés à son gouvernement.

Quant aux synodiques eux-mêmes, ce sont des évêques appelés de tous les points de la Russie, nous verrons plus loin par quels procédés. Quoique membres actifs du synode, ils restent chargés de leurs diocèses. Aussi ne peuvent-ils pas consacrer tous leurs instants aux affaires générales de l'Eglise. Et pourtant ces affaires se présentent en quantité telle, que les trois cent soixante cinq jours de l'année ne sauraient suffire à leur expédition. On ne pourra dès lors que s'étonner en apprenant que le synode se contente de trois séances, à raison de trois heures chacune, par semaine. Et, si l'on fait la part des congés et des vacances, il reste un total d'une centaine de séances par an. Par suite, aux lieu et place des synodiques, ce sont le procureur et ses collaborateurs, les gens de sa chancellerie, qui se chargent à peu près de tout. La chancellerie triomphe. Comme ces bureaucrates rendent leurs décisions à l'insu du synode, parfois même sans demander l'approbation du procureur, ces décisions n'ont rien de synodal, et les membres du synode ne devraient pas avoir à les signer. Néanmoins, ils sont tenus d'y apposer leur signature. Le synodique qui ne signerait pas ferait affront au procureur, donc au tsar; il pourrait être considéré comme un rebelle d'Etat.

Nicodème mentionne ensuite le caractère nettement antitraditionnel et anticanonique du synode de Pierre le Grand. Mais, pour ce point particulier, il suffira de renvoyer à un article du R. P. Jean Bois sur le *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, paru ici même voici deux ans (1).

Pierre le Grand, non content de donner à son institution un fondement ruineux, consomma la rupture avec le droit de l'Eglise ancienne, en nommant lui-même au synode les membres qu'il s'était préalablement choisis. Se peut-il qu'après cela les synodiques n'apparaissent et ne soient vraiment des fonctionnaires de l'Etat? Et leur convocation est-elle autre chose qu'un attentat à la liberté de l'Eglise? « Au-dessus de l'Eglise, point de tsar! » s'écrie notre métropolite. L'Eglise assujettie au pouvoir civil perd, dit-il, sa première dignité: la liberté. Et de fait, poursuit-il, après cent cinquante ans d'existence, les membres ecclésiastiques du synode n'ont presque plus d'autorité; tandis que le procureur, membre laïque, est maître absolu, supérieur à tout contrôle, sauf du côté de l'empereur. A la suite d'une si triste constatation, Nicodème sent le besoin de rendre sa pensée en style imagé: « On peut comparer le synode à un navire chaviré, ballotté et secoué par tous les vents contraires du pouvoir. »

C'est le tsar qui convoque les membres du synode et qui les renvoie après un laps de temps arbitraire. Il est curieux de voir comment il procède à leur choix. Disons-le tout de suite, le tsar ne connaît en aucune façon les métropolites de son em-

(1) *Echos d'Orient*, t. VII, p. 85 et 151.

pire, sauf, pour les avoir entrevus, ceux de la capitale et des plus grandes villes. D'où nécessité de demander conseil. Et à qui d'abord, si ce n'est à celui que le réformateur appelait si bien « l'œil du tsar »? Mais le procureur n'est guère plus que l'empereur en état de posséder des notions exactes sur les soixante-dix métropolites répandus sur toute l'étendue de la Russie; lui-même a besoin de conseillers. Ceux-ci ne lui font pas défaut. Il y a, en première ligne, les innombrables bureaucrates, tous laïques évidemment, du synode, lesquels prétendent connaître à merveille les qualités des métropolites; il y a, en second lieu, les particuliers des deux sexes qui font des rapports, qui s'entremettent, qui intriguent à l'envi pour faire agréer leurs créatures. En dehors du procureur du synode, le tsar écoute volontiers aussi l'impératrice, les dames de la cour, les ministres et les grands de l'empire, qui tous pensent servir la cause de la religion en présentant au tsar tel candidat de leur choix.

Et qui choisit-on, en définitive? Sans aucun doute, des gens complaisants, dociles, ambitieux, sachant se taire lorsqu'il faudrait parler et parler où il serait mieux de se taire; des gens tout à fait dans les idées actuelles sur la religion et sur l'Eglise (1).

On s'explique alors pourquoi le tsar appelle à siéger au synode tel tout jeune métropolite plutôt qu'un autre plus avancé en âge, tel prélat très éloigné de la capitale de préférence à tel autre plus rapproché; pourquoi il retient les uns une année, les autres deux, ceux-ci davantage encore. « Tout cela est-il bien, mon Dieu! Encore, si le procureur et les secrétaires, personnages laïques, étaient seuls à introduire au synode des éléments mondains! Mais il y a aussi, hélas! les métropolites, qui ne sont pas des hommes sans faiblesses. Ainsi le premier tribunal ecclésiastique et la principale autorité dans le gouvernement de l'Eglise menacent la pureté de la pravoslavie en même temps que la sainteté de la justice. »

Voici maintenant de quelle manière s'expédient celles des affaires courantes dont le synode, grâce à ses cent séances par an, peut prendre connaissance. Par le fait même, on appréciera toute la portée du rôle qu'y tient le procureur.

Toutes les pièces adressées au synode sont recueillies par la chancellerie.

La chancellerie en prend connaissance.

Les pièces une fois parcourues, il en est référé au procureur du synode, en passant par les intermédiaires voulus.

Le procureur estime l'importance de chacune des affaires et, en remettant les papiers au directeur de la chancellerie, leur ouvre la voie du synode.

Le choix des pièces qui doivent passer au synode est effectué par le procureur et ses conseillers. Nous avons noté qu'en effet toutes les affaires étaient loin de pouvoir être soumises au synode.

Le synode ne prend qu'indirectement connaissance des différentes pièces en question. On lui en présente seulement des extraits que lit le secrétaire général du synode. C'est ce dernier, d'ailleurs, qui les a choisis ou rédigés, non sans altérer parfois le sens du document original. Assis autour d'une table, les synodiques écoutent.

Pendant ce temps, à une autre table de la même salle se trouve le procureur avec une demi-douzaine de conseillers.

A la fin de la lecture, les synodiques se mettent à discuter l'affaire. Le procureur et ses assistants écoutent silencieusement, quitte à lancer, en de rares circonstances, deux ou trois mots d'explication. La décision des Pères est rendue; le secrétaire général en prend note brièvement.

Cette décision, ultérieurement rédigée dans un langage correct, circonstancié et prolixe, est portée sur le livre des procès-verbaux qu'on fera signer par tous les

(1) Pour ce qui est de la composition actuelle du saint synode, du nom et de la qualité de chacun de ses membres, voir l'article de J. Hamberger: *La hiérarchie de l'Eglise russe en 1905*, dans les *Echos d'Orient*, t. VIII, p. 227-232.

synodiques, non point réunis en séance, mais pris chacun en particulier.

Une fois muni de toutes les signatures des membres du synode, le livre est transmis au procureur. Il appartient à celui-ci de ratifier les différents actes en les datant, car toute décision non datée par le procureur reste sans force de loi. Comme le procureur est la suprême autorité dans le synode et que le synode n'a pas qualité pour rendre exécutoires ses décisions, il en résulte que les décisions synodales qui n'agréent pas au procureur restent sans suite. Chose plus grave, le cahier des procès-verbaux du synode va jusqu'à renfermer des ordonnances non conformes à l'avis des synodiques, parfois même tout à fait contraires à leur volonté. Ainsi, il est bien évident que le synode ne peut effectivement rien s'il a contre lui l'opposition du procureur. En fait, le rôle des métropolites se trouve à ce point insignifiant que l'un d'eux, affirme Nicodème, a pu me dire: « Nous nous bornons à signer. »

En terminant, Nicodème s'exprime ainsi: « Telle est la situation du synode, à mon avis, avis fondé sur mes expériences personnelles et sur mes observations. Si je pèche dans cet exposé, c'est par défaut; je n'en dis pas encore assez. Etant si peu de chose et si loin du synode, mon Dieu! je ne veux pas de mal aux laïques et je ne dénonce pas dans des vues intéressées. Mais j'ai pitié de l'asservissement de l'Eglise russe, de sa servitude à l'endroit du pouvoir civil, de son empressement à sacrifier aux vues terrestres. Et je dois ajouter que les synodiques subissent trop doucement l'ingérence laïque, qu'ils ne font rien pour la signaler au gouvernement comme contraire à la liberté de l'Eglise, à la tradition, aux enseignements des apôtres. »

N'est-il pas intéressant de constater ainsi qu'il y a toujours eu en Russie des hommes assez clairvoyants pour ne pas se méprendre sur l'état vrai de leur Eglise? L'opinion du métropolite Nicodème semble avoir été qu'avec le synode on avait fait fausse route. Il n'en croyait pas moins que l'on pouvait, avec chance de succès, tenter d'en améliorer le fonctionnement. Aussi, en homme qui regarde le mal afin d'y appliquer des remèdes, exposa-t-il tout au long un projet de réforme du très saint synode. Nous ne le suivrons pas dans cette voie, car notre intention était seulement de fournir quelques renseignements sur le synode actuel, tel que l'a voulu Pierre le Grand. Si, comme nous le disions en commençant, cette institution semble décidément appelée à disparaître bientôt, souhaitons avec le métropolite Nicodème qu'un avenir prochain apporte à l'Eglise russe son affranchissement et lui rende ce qu'il appelait sa première dignité: la liberté.

CHRISTIAN ROMMELAERE.

RÈGLEMENT DE L'ÉGLISE ORTHODOXE D'ANTIOCHE

(*Suite et fin.*)

CHAPITRE IV

Le synode permanent et le concile national.

ART. 1er. — Le patriarche jouit de l'autorité sur les métropolites, les moines et tout le clergé orthodoxe ressortissant au siège de son patriarcat. En outre, il est le président du saint synode et du Conseil mixte national, ainsi que de tous les Conseils patriarcaux, ecclésiastiques et laïques. Il a le droit de contrôle sur les monastères dépendant du patriarcat, sur les églises, sur les biens concédés à ces églises, sur les écoles, sur les établissements de bienfaisance et les Sociétés propriétaires de ces établissements. Le patriarche veille à la pureté de la foi orthodoxe, à l'ob-

servance des canons et décisions des synodes généraux et locaux, au maintien des traditions et des usages ecclésiastiques et cultuels établis et suivis de temps immémorial, à la bonne administration des écoles, des églises et des monastères patriarcaux. Conjointement avec le Conseil laïque, le patriarche examine toutes les affaires et dispositions gouvernementales relatives à ses ouailles orthodoxes et rend la justice conformément aux canons de l'Eglise et aux principes admis dans l'Eglise d'Antioche. Il s'occupe également de mettre en vigueur les décisions et les règlements du saint synode et des Conseils ecclésiastiques et laïques.

Art. 2. — Le synode ecclésiastique patriarcal comprend le patriarche, président, et quatre membres ayant la dignité d'archevêques, dont deux sont titulaires d'éparchies supprimées et résident constamment près du patriarche (1), tandis que les deux autres ne viennent au synode que pour un temps déterminé et sont métropolites en exercice du patriarcat d'Antioche. De ces deux derniers, l'un doit être parmi les plus anciens par ordre de consécration, l'autre parmi les plus jeunes. L'un et l'autre sont convoqués à Damas, pour siéger au synode, au moyen d'une assignation spéciale par décret synodal et deux mois avant que commence la nouvelle année synodale. Les deux métropolites appelés font partie du synode toute une année; en suite de quoi ils réintègrent leur éparchie, et à leur place deux autres métropolites sont convoqués de deux autres éparchies, en sorte que chacun des métropolites éparchiques du siège d'Antioche siège au synode également un an, et ainsi à tour de rôle jusqu'au bout. Personne parmi les appelés n'a le droit de se récuser, sinon pour cause d'extrême vieillesse ou de grave maladie; dans ce cas, on appelle le suivant.

Art. 3. — Le synode se réunit toujours sous la présidence du patriarche ou de son vicaire, qui doit être le plus ancien des deux métropolites synodiques ayant charge de diocèse. Les attributions du synode sont les suivantes : examiner les différentes affaires qui lui sont soumises touchant le peuple orthodoxe d'Antioche; juger les affaires ecclésiastiques et, en partie, civiles; contrôler les sommes qui entrent au patriarcat et leur emploi par les individus spécialement désignés pour cela. Le synode veille sur l'enseignement dans les écoles orthodoxes, sur la prédication dans les églises, sur la publication des livres religieux et moraux nécessaires. Il se préoccupe d'améliorer la situation des monastères et du monachisme et de relever la moralité publique. Au tribunal du synode ressortissent les questions et litiges touchant les mariages et les autres points de la vie religieuse du peuple. Pour la solution de toutes les difficultés, le synode s'en rapporte aux canons de l'Eglise et aux lois régionales. Le synode doit aussi veiller aux décisions du Conseil patriarcal et à leur mise en vigueur; il doit contrôler toutes les affaires examinées par ce Conseil. A la fin de chaque année, le synode présente un rapport écrit sur ce qu'il a fait. Toutes les décisions prises au synode doivent toujours être conservées par le secrétaire, qui les remet, avec tous autres documents, au concile suivant, lors de sa réunion. Les décisions synodales sont prises à l'unanimité ou bien à la majorité des suffrages. En l'absence du patriarche, la présidence est confiée au plus ancien métropolite, par ordre de consécration, et pour compléter l'effectif du synode on invite le métropolite le plus proche de la ville de Damas à venir siéger. On fait de même si un des quatre membres ordinaires du synode est obligé, pour un motif grave, à une absence prolongée. (1)

Art. 4. — Le concile du siège d'Antioche se compose de tous les métropolites de ce siège affectés à une éparchie, et il jouit du droit de rendre des arrêts et de porter des jugements, soit à l'unanimité, soit à la majorité des voix. Quant aux métropolites sans diocèse, ils peuvent assister au concile et émettre leur opinion sur les questions débattues, mais ils n'ont pas droit de vote ou de jugement, droit réservé aux métropolites éparchiques. Le concile se réunit sur la convocation du patriarche : ordinairement, une fois tous les deux ans, en un lieu convenable désigné par le patriarche lui-même, de préférence vers la Pentecôte; extraordinairement, chaque fois que s'élèvent des questions sérieuses dont la solution exige sa convocation. Si quelqu'un des métropolites, par suite d'une raison grave, comme maladie,

(1) Ces deux métropolites sans diocèse portent actuellement les titres d'Edesse et d'Irénopolis.

(1) Les deux articles qui suivent, c'est-à-dire les articles 4 et 5, regardent le concile national, dont il sera aussi question incidemment à l'article 9. Qu'on prenne bien soin de ne pas confondre ce concile, à sessions très espacées, avec le synode permanent dont il s'agit dans tous les autres articles du présent chapitre et souvent aussi dans les chapitres qui précèdent et qui suivent.

vieillesse ou éloignement considérable, ne peut point se présenter au concile, il est tenu d'envoyer à sa place un ecclésiastique qui le suppléera aux sessions du concile. Ce délégué devra présenter au concile un certificat attestant sa mission.

Art. 5. — Voici les devoirs du concile: examiner le rapport sur les actes du saint synode patriarcal durant les deux années précédentes; examiner et contrôler les recettes et dépenses du patriarcat; examiner les questions relatives à la formation des enfants orthodoxes, à la prédication dans les églises et à la diffusion des livres religieux et moraux utiles au peuple. Le concile aplanit également les difficultés de tout genre qui se présentent entre le patriarche, les métropolites et le peuple, quel qu'en soit le caractère; il s'occupe de l'amélioration des monastères et du relèvement du niveau moral et religieux du clergé et de tous les fidèles d'Antioche. Le concile constitue la plus haute compétence juridique ecclésiastique pour toutes les éparchies et tous les chrétiens du patriarcat d'Antioche; il est la suprême instance se prononçant, conformément aux canons de l'Eglise, sur toutes les questions religieuses et sur toutes les affaires matrimoniales ou autres qui peuvent se présenter. A la fin des délibérations, chacun des membres reçoit un exemplaire du compte rendu de ces délibérations. Au patriarche de mettre en vigueur les différentes décisions du concile.

Art. 6. — Chacun des deux métropolites éparchiques appelés à être membres du synode ecclésiastique du patriarche reçoit de ce dernier dix livres turques (230 francs) pour les frais du voyage et une subvention mensuelle pendant tout le temps de son séjour au synode. Tous les membres du synode ont le logement gratuit chez le patriarche; ils sont également entretenus gratuitement tant que dure leur service, après quoi ils sont renvoyés dans leur éparchie.

Art. 7. — Il peut arriver qu'un métropolite éparchique meure au cours de l'année où il se trouve être membre actif du synode. Si sa mort survient durant le premier semestre, on appelle le métropolite suivant comme synodique régulier de l'année; s'il meurt, au contraire, durant le second semestre, les mois qui restent sont ajoutés au temps de service régulier de son successeur.

Art. 8. — Le synode patriarcal n'a pas le droit de faire quoi que ce soit à l'insu et en l'absence du patriarche ou de son remplaçant, de même qu'il n'est pas permis au patriarche d'agir personnellement à l'insu et sans le consentement dudit synode: tout ce qui se fait à l'encontre de cette règle est considéré comme non avenu. Une décision synodale prise à la majorité des voix doit être acceptée du patriarche et mise par lui en vigueur.

Art. 9. — Si le patriarche contrevient à ses devoirs spirituels et n'accepte pas les observations respectueuses qui lui sont faites une première et une seconde fois par le synode patriarcal, ce dernier s'unit aux membres du Conseil mixte permanent pour lui présenter, une troisième fois, de respectueuses observations. Si le patriarche s'obstine dans ses égarements, le synode et le Conseil mixte en avisent tous les métropolites de l'Eglise d'Antioche qui se joignent à eux pour proposer encore une fois respectueusement au patriarche de renoncer à son parti pris. Si cette fois encore il ne cède pas, ils le préviennent sévèrement qu'ils vont se réunir sous la présidence du plus ancien d'entre eux par ordre de consécration et attendre, pendant sept jours, qu'il leur réponde en leur annonçant qu'il convoquera chez lui tous les métropolites dans un délai d'un mois au plus en vue de leur faire part de la difficulté qui s'est élevée. Si durant les sept jours fixés, ils n'ont pas reçu cette réponse du patriarche récalcitrant, les métropolites et les membres du Conseil mixte se réunissent en temps et lieu convenables. A cette assemblée, ils invitent à nouveau le patriarche, examinent son cas et rendent un arrêt. Cet arrêt est communiqué au patriarche ainsi qu'à la Sublime Porte pour qu'ils en prennent acte. On suit la même ligne de conduite dans le cas où le patriarche manque à ses devoirs en matière d'administration des affaires publiques et autres non religieuses. Pour la déposition du patriarche, lors d'une nécessité impérieuse, il faut au moins les deux tiers des voix du concile d'Antioche.

CHAPITRE V

Relations du patriarche avec le synode.

Art. 1er. — Le patriarche, en sa qualité de suprême autorité religieuse dans le patriarcat d'Antioche et de chef de tout le clergé de ce patriarcat, doit: *a*) servir de bon exemple à tous, entretenir des rapports fraternels et pacifiques avec tous les métropolites, sans acception de personne, sans préférence personnelle; *b*) défendre de tout son pouvoir, conjointement

avec le synode, ceux qui sont outragés injustement; *c*) surveiller attentivement la vie et la conduite des clercs, soutenant, comme il convient, leurs bons côtés et réprimant les fâcheuses manifestations indignes de leur état, usant au besoin de sévérité, mais toujours avec le concours et l'avis du synode; *d*) se comporter vis-à-vis des membres du synode poliment, avec égard et avec une fraternelle affection, évitant tout scandale et tout soupçon; *e*) maintenir lors des sessions du synode l'ordre qui convient au caractère éminent de ces sortes d'assemblées et ne permettre à qui que ce soit de proférer des paroles mal sonnantes et indélicates, choquant les sentiments des membres du synode et cadrant mal avec leur haute condition religieuse; *f*) travailler avec le synode d'une façon désintéressée, ne sacrifiant jamais à des vues égoïstes, mais faisant tout pour le plus grand bien de l'Eglise et la sauvegarde de ses intérêts. Le patriarche assigne dans son palais une salle convenable pour les séances du synode, attendu qu'il faut absolument que ces séances soient tenues à l'escient du patriarche et dans son palais même.

Art. 2. — Toutes les décisions synodales sont soussignées par le patriarche et les membres du synode au complet. Nul ne saurait, pour refuser sa signature, alléguer que telle décision ne répond pas à ses vues personnelles; chacun est tenu de signer, quand bien même, pour la solution d'une question, il aurait été d'un avis particulier; cependant on lui permet d'ajouter à sa signature les motifs de sa divergence ou de sa protestation. Ni le patriarche, ni son suppléant ne peuvent suspendre le cours des séances officielles ou empêcher le synode de prendre certaines décisions. Il est indispensable de s'en tenir à ce paragraphe dans toute séance officielle, en ce qui concerne le siège d'Antioche.

Art. 3. — Au cas où les deux tiers des membres du synode demandent la convocation d'une session extraordinaire, le patriarche doit déférer à leur désir.

CHAPITRE VI

Devoirs des membres du synode envers le patriarche et des uns envers les autres.

Art. 1er. — Les métropolites membres du saint synode doivent respect et égards au patriarche, qui est la plus haute autorité religieuse dans l'Eglise et dans le peuple par tout le patriarcat. Ils se garderont de dédaigner leurs obligations religieuses, de mépriser les sages avis et les recommandations de leur chef. Au dehors comme au dedans du synode, ils doivent se comporter convenablement avec une dignité en rapport avec leur rang, s'abstenant de tout acte et de toute parole capable de faire scandale ou de ravaler la dignité patriarcale aux yeux du public.

Art. 2. — Si un métropolite désire aller dans une éparchie autre que la sienne, il lui faut au préalable en aviser le métropolite de cette éparchie. Même procédé pour le patriarche lui-même, s'il se dispose à visiter telle métropolie de son patriarcat.

Art. 3. — Le patriarche désigne pour le synode un secrétaire particulier ecclésiastique dont la charge consiste à gérer la chancellerie synodale, à présenter au synode sur l'ordre du patriarche toutes les requêtes et autres documents expédiés à son adresse, et à conserver les protocoles des séances synodales. A moins d'y être invité par le synode lui-même, le secrétaire ne participe point aux délibérations et n'a pas voix consultative; il est tenu d'inscrire toutes les décisions du synode sur des protocoles spéciaux dits sigillia.

Art. 4. — Le synode doit absolument se réunir deux fois par semaine. En cas de nécessité, le patriarche ou son suppléant sont libres de convoquer d'autres sessions extraordinaires. Les différents documents émanant du synode doivent être légalisés au moyen du sceau synodal à quatre pièces dont chacune est gardée par un des quatre membres du synode; le patriarche en détient la clé.

Art. 5. — Lorsque l'un des métropolites désire prendre sa retraite, en raison de son grand âge ou de maladie, le patriarcat est obligé de faire en sorte qu'il soit convenablement traité et entretenu dans un couvent où l'on ait pour lui des égards et où il puisse, s'il le veut, célébrer le service divin. Le patriarcat se préoccupera de même de tous les autres moines du patriarcat que de semblables motifs amènent à la retraite.

Art. 6. — Le métropolite mis à la retraite, sur sa demande et avec l'agrément du patriarche et du synode, pourra indiquer le monastère qu'il préfère comme résidence permanente, pourvu que ce ne soit pas dans l'éparchie qu'il aura régie. Quant à la retraite des métropolites déposés, elle sera fixée par le patriarche et le synode, si la raison de la déposition a été un crime religieux; par la Sublime-Porte

de concert avec le patriarche, s'il s'agit de crime politique.

Art. 7. — Toutes les décisions des métropolites éparchiques soumises au synode, doivent avoir été attentivement examinées et approuvées par les Commissions ecclésiastiques de leurs éparchies, qui sont constituées par des clercs choisis dans ces éparchies dans la mesure du besoin et conformément aux Canons de l'Eglise.

Art. 8. — Le patriarcat comptera au moins un prédicateur qui aura à parcourir continuellement les éparchies du siège d'Antioche pour y prêcher la parole de Dieu (1). Son entretien est aux frais du trésor patriarcal.

Art. 9. — Chaque métropolie doit avoir son école pour l'enseignement religieux et moral. Tout laïque ou tout moine aspirant au sacerdoce, les enfants du clergé en particulier, doivent passer par une de ces écoles. Ceux des élèves desdites écoles qui se feront remarquer par leurs aptitudes et leur conduite, auront le privilège de pouvoir entrer avant les autres aux écoles théologiques orthodoxes où l'on professe le cours supérieur de théologie.

Art. 10. — Il convient que dans le patriarcat d'Antioche on se préoccupe d'ouvrir un établissement ecclésiastique supérieur pour l'enseignement des sciences théologiques et morales.

Art. 11. — Le patriarche, le synode et le Conseil mixte devront songer à ouvrir, lorsque seront réunies les sommes nécessaires, les maisons de bienfaisance indispensables, au peuple, comme, par exemple, un orphelinat général, un hospice, etc.

Art. 12. — Pour tenir en ordre les vêtements, vases et autres objets sacrés de l'église cathédrale patriarcale, le synode désigne une personne spéciale, chargée de faire des susdits objets un inventaire exact et de les conserver dans la sacristie de l'église. Il est assigné au patriarcat un local spécial tant pour la bibliothèque patriarcale que pour la bibliothèque ecclésiastique; la surveillance en est commise à un personnage spécial nommé par le saint synode sous le contrôle de ce même synode.

CHAPITRE VII

Organisation du Conseil mixte permanent.

Art. 1er. — Le Conseil mixte permanent se compose de 12 membres : 4 métropolites, membres du saint synode, et 8 laïques, dont trois doivent être de Damas, un d'Antakhié, et les quatre autres des autres éparchies. Tous les membres laïques du Conseil mixte doivent être sujets turcs et jouir de la considération et de la confiance du peuple, avoir l'expérience des affaires, être instruits et avoir au moins trente ans d'âge. Le patriarche a établi que le Conseil mixte serait présidé par le métropolite le plus ancien par ordre de consécration. Pour la solution des problèmes graves exigeant la présence du patriarche, c'est ce dernier qui préside le Conseil, qu'il y soit venu de son propre mouvement ou sur l'invitation des membres du Conseil. Le Conseil a un secrétaire spécial.

Art. 2. — Chaque éparchie a le droit de déléguer au Conseil mixte un représentant, ou bien de proposer à quelqu'un des habitants de Damas ou des autres villes du siège d'Antioche de suppléer son représentant à ce Conseil. Ce suppléant ne peut être ni représentant d'une autre éparchie, ni membre de quelque Société publique ou d'une Commission laïque. Que si le candidat suppléant se trouve faire partie de telle Société étrangère, il lui faudra avant d'entrer au Conseil mixte donner sa démission de membre de ladite Société. Les membres du Conseil mixte passent par Damas à tour de rôle. La durée de séjour de chaque membre est fixée à deux ans; mais le Conseil se renouvelle tous les ans par moitié. L'ordre alternatif d'appel pour les membres du Conseil mixte est le suivant : on convoque d'abord les représentants de Tripoli et de Beyrouth, puis ceux de Séleucie et d'Erzeroum, puis ceux de Tyr-Sidon et de Diarbékir, puis ceux de Tarse-Adana et d'Epiphanie, puis ceux d'Emèse et de Laodicée, enfin ceux d'Alep et d'Akkar. Quant aux délégués des villes patriarcales ancienne et moderne, celui d'Antakhié est élu une année et ceux de Damas sont élus l'année suivante. Lorsque la série des diocèses est épuisée, on recommence le tour. Ce procédé subsistera tant qu'il plaira à Dieu. Au cas où une nouvelle éparchie serait instituée, elle aurait aussi au Conseil son représentant qui observerait l'ordre établi.

Art. 3. — Chaque fois que le Conseil mixte se réunit à Damas, le patriarche fait parvenir au vali de Damas la liste de tous ses membres.

Art. 4. — Lorsque, pour une raison ou pour une autre, quelque membre du Conseil mixte se retire avant l'expiration de son mandat ou qu'il meurt avant ce temps, il est

(1) La présente prescription s'explique par ce fait que le clergé ordinaire est incapable de prêcher.

remplacé par un autre délégué de la même éparchie.

Art. 5. — Les membres dudit Conseil sont tenus d'assister à toutes ses séances. Si l'un d'entre eux doit s'absenter pour telle raison grave, il en prévient d'avance le président. Son absence vient-elle à se prolonger au delà de deux mois, on le remplace par un autre délégué conformément à l'article précédent. Personne ne peut s'absenter deux fois de suite; celui qui s'absente sans avertir le président et sans présenter de motif sérieux, celui-là est considéré comme ayant quitté le Conseil et on appelle à sa place un autre représentant de son éparchie. Ce changement est porté à la connaissance du représentant de la Sublime-Porte, suivant l'article précédent.

Art. 6. — Lorsqu'un des membres du Conseil mixte est inculpé de forfaiture quelconque, si c'est d'un ecclésiastique qu'il s'agit, il est jugé conformément à l'article 5 du chapitre II; si c'est d'un laïque, son cas est instruit par une Commission spéciale composée du synode patriarcal et du Conseil mixte; si l'inculpation est justifiée, le coupable est remplacé suivant les articles précédents.

Art. 7. — Le Conseil mixte siège au patriarcat où a dû lui être assignée une salle particulière dans laquelle seront conservés tout le matériel de la chancellerie et les archives du Conseil, sous la surveillance du secrétaire du Conseil et sous sa responsabilité.

Art. 8. — Le patriarcat n'a pas à rétribuer les membres laïques du Conseil mixte. On laisse ce soin à la bonne volonté de chaque éparchie.

CHAPITRE VIII

Devoirs des membres du Conseil mixte permanent.

Art. 1er. — Le Conseil mixte a le droit de prendre part à l'élection du *locum-tenens* du patriarche et des candidats au patriarcat, comme on l'a vu aux articles relatifs à ce sujet.

Art. 2. — Le Conseil mixte examine toutes les affaires examinées déjà dans les Commissions et Conseils locaux qui se trouvent dans la ville patriarcale et dans les autres villes éparchiques du siège d'Antioche, si toutefois ces affaires sont soumises et confiées à ses délibérations par le patriarche.

Art. 3. — Le Conseil mixte se fixe à lui-même l'époque de ses sessions eu égard à l'urgence, à la gravité et au nombre des questions qui sollicitent son examen.

Art. 4. — Le Conseil a un secrétaire rétribué en conséquence. Sa charge consiste à tenir les écritures du Conseil, à conserver tous les documents et à veiller sur leur bon ordre. Il répond du tout. Il n'a pas d'ailleurs voix consultative.

Art. 5. — Le Conseil mixte a son sceau à lui, qui a trois pièces : la première est gardée par les membres ecclésiastiques, la seconde par les membres laïques, la troisième par le président.

Art. 6. Toutes les pièces émanant du Conseil sont souscrites par tous ses membres, légalisées avec son sceau, authentiquées par la signature du patriarche ou de son suppléant; elles doivent être exactement numérotées, sans quoi elles n'ont aucune valeur.

DANS L'ÉGLISE DE CONSTANTINOPLE

La loi roumaine est votée qui va doubler les taxes de douane et les droits de navigation pour les pays privés de traité de commerce avec la Roumanie. Effrayée d'une pareille perspective, la Grèce a consenti des avances et l'on a pu croire, durant quelques jours, que tout allait s'arranger entre les deux royaumes.

C'était en mai. M. Zolocostas, consul de Grèce à Philippopoli, remplissait une mission officieuse à Bucarest depuis un mois; la pression de certaine diplomatie étrangère se faisait de plus en plus sentir dans les conseils du roi Charles; les Roumains, gens de bon cœur, inclinaient à se montrer une fois de plus bons enfants; l'*Adverul* angoissé voyait déjà venir l'heure maudite où l'on tomberait à genoux devant les politiciens d'Athènes pour leur demander pardon et les supplier de reprendre

tout à leur aise l'œuvre d'égorgement des Koutzovalaques macédoniens.....

Tout à coup un événement s'est produit, et le gouvernement roumain a de nouveau montré les dents.

Que s'est-il donc passé?

Voici le fait tel que le résume un télégramme de l'Agence télégraphique bulgare :

Un nouvel attentat de bande grecque commandée par les capitaines Genda et Kokinos vient d'avoir lieu aux environs de Grevena. Soixante hommes valaques, accompagnés de femmes et d'enfants et escortés par une quarantaine de soldats, ont été attaqués par la bande grecque en question, laquelle était appuyée par deux cent cinquante paysans grecs armés, des villages environnants. Les troupes ottomanes combattirent courageusement; elles eurent sept soldats de tués et un officier et huit soldats de blessés. La plupart des Valaques avaient pu s'enfuir dans les forêts; mais deux enfants, l'un de cinq et l'autre de huit ans, ainsi qu'un vieillard, furent tués, deux femmes et un enfant furent blessés. Les soldats turcs, entourés par les bandits grecs et crétois, durent se rendre. Une jeune femme valaque..... (ici une phrase que notre plume se refuse à transcrire).

Calomnie de source bulgare, direz-vous! Mais non, car les autres agences n'ont pas raconté la chose avec de moins effroyables détails. Au surplus, voici comment un journal grec d'Athènes, le *Pyrrhos*, a cru devoir narrer l'attentat :

Une caravane de quinze à vingt Roumains partait de Grévéna pour une destination inconnue, avec une escorte de vingt soldats et gendarmes turcs. En route, ils rencontrèrent une bande helléno-macédonienne et, après un combat de plusieurs heures au cours duquel furent tués sept soldats et deux gendarmes, tous les Roumains furent faits prisonniers et avec eux les onze autres soldats, y compris le sous-lieutenant blessé à la jambe. Tous les Roumains furent assassinés honteusement, horriblement pour ainsi dire. Deux petits enfants furent égorgés. (Ici des données révoltantes sur le traitement infligé à deux femmes). La liberté fut rendue aux Turcs faits prisonniers et à l'officier, après que les Helléno-Macédoniens leur eurent conseillé d'aimer la Grèce.

Après ce témoignage d'une feuille imprimée sous l'Acropole, il n'y a pas à douter des horreurs commises par les Grecs sur les malheureux Koutzovalaques.

On voudrait croire, pour l'honneur du nom chrétien, que jamais le patriarcat œcuménique n'a trempé en de pareils attentats, que jamais ses représentants n'ont été de connivence avec les bandes helléno-macédoniennes. Mais comment résister à l'évidence des faits? Comment ne pas voir les coupables, les premiers coupables, parmi ces gens d'Eglise où les Hellènes et les Turcs sont unanimes à nous les montrer?

Que les Hellènes dénoncent la culpabilité de leurs frères phanariotes, je n'en fournirai qu'une preuve, mais accablante. A Constantinople, dès la première nouvelle du massacre, M. Gryparis, ambassadeur du roi Georges, a bondi de son hôtel au patriarcat et là, blême de colère et d'indignation, qu'a-t-il dit? Il a reproché leur sottise immense, leur inconcevable manque de patriotisme, à ces Grecs de Constantinople qui ruinaient d'un coup toutes les espérances des Grecs d'Athènes, à ces fous qui faisaient égorger des Aromans juste à l'heure où la diplomatie hellénique s'efforçait de gagner les bonnes grâces des Roumains. L'ambassadeur a parlé sur ce thème avec une singulière énergie, non pas au patriarche qu'il n'a pas même demandé, mais aux trois métropolites qui se sont trouvés les premiers sur son passage. Ces trois membres du saint synode ne le nieront pas.

Le témoignage des Turcs n'est pas moins probant. Par leurs actes ils ont montré, eux aussi, et tout de suite, que les tueurs de Grévéna obéissaient à un agent phanariote. Le diocèse de Grévéna n'a plus son métropolite Agathange. Ce prélat s'étant compromis au delà de toute mesure par la découverte de ses ordres du jour, les Turcs durent le traîner jusqu'à Constantinople et l'interner là. Mais Agathange avait laissé dans sa résidence métro-

politaine un vicaire général digne de lui. Les Turcs, dès le lendemain du massacre, l'ont empoigné et mis en lieu sûr. Depuis, la métropolie de Grévéna est sans habitants et les scellés ont été apposés sur ses portes. Voilà qui semble bien prouver que la responsabilité des atrocités commises pèse tout entière sur la tête d'un représentant officiel du Phanar.

Ce double témoignage de la diplomatie hellénique et de l'administration turque est accablant. Il écrase d'autant plus l'Église phanariote que les Hellènes et les Turcs sont, pour le fond, d'accord avec elle. Les Hellènes encouragent et soutiennent sa politique d'extermination vis-à-vis des Bulgares et des Aromans, car Bulgares et Aromans, par le fait seul de leur existence, réduisent presque à néant l'hellénisme macédonien. Les Turcs, de leur côté, approuvent et facilitent sa guerre sans merci contre les Bulgares et les Aromans, car Bulgares et Aromans, par leurs prétentions à des réformes, ne cessent de troubler la quiétude ottomane. Cette fois, si Gryparis s'est fâché, ce n'est qu'à raison de l'inopportunité du coup; si la Porte a trouvé la chose mauvaise, ce n'est qu'à raison des balles reçues par ses soldats.

*
* *

Pendant que ces infamies secouent d'indignation l'univers civilisé, que nous raconte l'organe officiel du patriarcat œcunémique? La *Vérité ecclésiastique* — c'est ainsi qu'on l'appelle — ne manque pas une si belle occasion de faire mentir son titre. Elle consacre chaque semaine une bonne partie de ses colonnes à nous représenter les Grecs de Macédoine comme des persécutés. Chaque semaine, elle publie deux ou trois lettres de métropolites macédoniens relatives au meurtre de tel ou tel fidèle patriarchiste.

Mon Dieu, que la vie ne soit pas également rose dans tous les coins de la Macédoine pour les Grecs et les grécisants, je le concéderai sans peine. Que les Bulgares, formés à l'école byzantine et phanariote, n'aient guère jamais vu dans la religion qu'un moyen comme un autre d'arriver à des fins purement politiques, les naïfs seuls pourraient en douter. Que ces mêmes Bulgares, lorsqu'il s'agit de soutenir leurs droits ou d'avancer leurs intérêts, n'y aillent généralement pas par quatre chemins, c'est d'une incontestable évidence. De là vient, je le reconnais en le réprouvant de toutes mes forces, en le regrettant de tous mes regrets, de là vient que plus d'un patriarchiste ne se contente pas de saigner du nez en Macédoine. Mais avec cela, la feuille du patriarcat œcuménique en prend un peu trop à son aise.

En effet, quand on prétend publier la vérité, ecclésiatique ou autre, il faut la publier entière. La revue du Phanar est loin d'en agir de la sorte. Elle nous dit, chaque fois que l'occasion s'en présente, que tel ou tel patriarchiste vient de tomber sous les coups assassins de ces Bulgares trois fois maudits; a-t-elle soufflé mot, une seule fois, des trop nombreuses victimes que les bandes grecques ont faites parmi les Koutzovalaques inoffensifs? Elle nous offre à lire tous les huit jours les épîtres de ses métropolites qui s'en viennent pleurer sur les infortunes, sur la mise à feu et à sang de leurs pauvres diocèses; a-t-elle jamais ajouté que ces auteurs de lamentations sont eux-mêmes sous le coup des accusations les plus graves comme fauteurs de désordres et organisateurs de massacres?

Les grandes puissances ont des officiers en Macédoine et des consuls; elles sont unanimes, sur leur rapport, à dire le rôle inqualifiable joué dans cette province par l'épiscopat phanariote. N'est-ce pas d'un commun accord qu'elles ont agi, et plus d'une fois, auprès de la Porte pour obtenir des mesures énergiques à l'endroit de tels et tels prélats? N'est-ce pas sur leurs instantes réclamations que la Porte ne cesse de réclamer au Phanar des déplacements et des révocations?

Agathange de Grévéna, je l'ai dit, se trouve à Constantinophe sous bonne garde depuis plusieurs mois. Joachim, le métro-

polite de Monastir, vient d'y arriver précipitamment, pour éviter d'y être conduit entre deux gendarmes. Un autre au moins de leurs collègues devra bientôt quitter son siège, lui aussi. La *Vérité ecclésiastique,* en publiant les jérémiades de ces intéressants personnages, ne devait-elle pas en même temps toucher un mot, un petit mot, des plaintes officielles formulées contre eux?

La feuille patriarcale me répondra peut-être que l'espace lui est compté et qu'elle réserve ses précieuses colonnes aux savantes élucubrations d'illustres rédacteurs. Mais ici je l'arrêterai en lui rappelant quelques phrases décochées contre elle par un journal grec de Constantinople, le 19 février dernier.

Nous ne voulons pas mettre la *Vérité ecclésiastique* au rang des feuilles quotidiennes, bien qu'elle paraisse les jalouser en s'abaissant à publier des choses indignes de sa situation et de son but. Nous trouvons pourtant l'occasion favorable pour faire observer à la rédaction de l'organe officiel de l'Église, que, au lieu d'adresser sans cesse des remarques aux simples journaux, elle ferait mieux, conformément d'ailleurs à la haute invitation qu'elle en a souvent reçue, de sauvegarder le rang et le prestige de ce périodique, en suivant le mouvement religieux à travers le monde entier et en publiant des études sérieuses, des articles substantiels, non plus de ces extraits d'imprimés et de ces morceaux anémiques qui donnent un air de poitrinaire à la feuille officielle du patriarcat.

Et donc, ses colonnes se remplissant de prose si terne, la *Vérité ecclésiastique* pouvait bien en sacrifier quelques lignes pour raconter, ne fût-ce que très brièvement, l'exploit accompli contre les Koutzovalaques sur la route de Grévéna. Le sacrifice n'eût pas été considérable. Il lui suffisait de réduire simplement quelqu'une de ses longues diatribes, celle, par exemple, que Mgr Polycarpe vient de publier contre les protestants en mission dans son éparchie anatolienne. Métropolite de Colonia, membre du saint synode, président de la Commission directrice de la *Vérité ecclésiastique,* Mgr Polycarpe a trop de titres pour que j'ose lui donner des conseils. A s'attaquer enfin au protestantisme qui travaille l'Asie Mineure, il donne un trop bel exemple pour que l'envie me prenne de le critiquer. Mais cependant, entre nous, n'était-il pas possible d'alléger sa diatribe de quelques lignes? Tenez, je le dis tout bas, sa liste des principales sectes protestantes se fût bien trouvée de quelques suppressions. Entre les jansénistes et les frères moraves j'y rencontre, devinez qui?

Les mollinistes, du Jésuite espagnol Mollina, professeur de théologie en 1600, qui pensait avec raison que l'homme se sauve, non seulement par la grâce, mais aussi en même temps par sa volonté, c'est-à-dire par ses propres bonnes œuvres.

Ni Mollina ni les mollinistes, ou plutôt, pour donner la bonne orthographe, ni Molina ni les molinistes n'ont jamais passé, que je sache, pour des protestants. Pourquoi Mgr Polycarpe les embarque-t-il avec tant d'entrain dans cette galère? En les ôtant de sa liste, en supprimant de-ci et de-là quelques autres paragraphes aussi malencontreux, Mgr Polycarpe aurait largement trouvé de quoi loger dans sa revue le petit récit édifiant dont l'absence me cause tant de regrets.

*
* *

On a vu, dans un de nos précédents fascicules, comment les Roumains ont accusé l'épiscopat grec en publiant leur *Livre vert* sur leur différend avec la Grèce. Après eux, voici les Bulgares qui parlent dans les mêmes termes en tête d'une de leurs plus récentes publications. De cette brochure parue à Sofia, en 1906, sous le titre : *Fin d'année rouge,* je me contenterai d'extraire quelques phrases.

Quelle a été en 1905 et 1906 la situation des Bulgares de Macédoine? L'auteur répond comme suit :

Ils se sont trouvés à la merci des bandes serbes et grecques, formées, subventionnées par les autorités consulaires helléniques et les

métropolites grecs sur les ordres du patriarcat œcuménique ; ces bandes ont pu se développer, grossir leurs effectifs et évoluer en parfaite quiétude, certaines de l'impunité et comptant même sur le concours des autorités et des troupes turques.

Plus loin, je trouve ces lignes :

Des prêtres bulgares ont été tués sur l'autel même pendant qu'ils officiaient ; des instituteurs ont été massacrés dans les écoles; de pauvres pêcheurs même n'ont pas trouvé grâce devant les sicaires grecs armés par les métropolites grecs et les consuls du royaume hellénique. Et les enfants et les femmes rejetés dans les flammes au moment où ils cherchaient à échapper à leurs bourreaux, quel danger faisaient-ils donc courir aux Grecs de la Macédoine?

Quelques lignes plus loin, parlant du mot d'ordre auquel obéissent les bandes recrutées contre les Bulgares, l'auteur ajoute :

Le seul but poursuivi par ces bandes est l'extermination des Bulgares qui ne veulent pas renoncer à l'exarchat, défendent leurs églises et leur nationalité et refusent enfin de se déclarer grécomanes patriarchistes ou Serbes.

Ce but éclate en effet dans les petits billets doux adressés par les capitaines grecs aux Macédoniens en froid avec le patriarcat. Dans un de ces billets, trouvé sur le cadavre d'un paysan, le chef Costas Acritas déclare ceci aux exarchistes :

Si vous venez vous entendre avec nous, nous vous aiderons. Si vous refusez, nous vous punirons. Vous devez vous rendre chez le métropolite de Vodéna pour le saluer et pour présenter un document au caïmakam déclarant que c'est par la menace qu'on vous a amenés à vous proclamer schismatiques, tandis que de fait vous êtes Grecs orthodoxes.

Dans une lettre aux villageois de Pojarsko, le capitaine Costas Varzacacos débute en ces termes :

Si dans un délai de quarante-huit heures vous n'allez pas chez le métropolite de Vodéna lui déclarer par écrit que vous faites retour à l'orthodoxie, je mettrai à mort les dix prisonniers de votre village que je détiens, et puis je me rendrai à votre village, accompagné de cent Hellènes arrivés de Grèce avant-hier, pour n'y laisser pas même un chat de vivant. En outre, vous devez m'envoyer cent livres turques (2 300 francs). Si je ne reçois pas cette somme ce soir même, mes dix prisonniers périront de même. Plus tard, si vous devenez Grecs, je vous rendrai les cent livres et je laisserai chez vous cinquante hommes pour garder votre village.

Aux habitants de Vertocope, le 10 août 1905, l'infatigable Costas Acritas, de son vrai nom Spiros Milios, lieutenant de gendarmerie hellène, envoie l'ordre suivant :

Je vous donne deux jours; si, dans ce délai, vous n'allez pas chez le caïmakam pour lui présenter un document déclarant que vous êtes Grecs et orthodoxes fidèles, et si vous ne vous rendez pas chez le métropolite pour le saluer, je vous considérerai comme ennemis et je vous punirai de la façon dont j'ai puni les habitants de Messiméri.

Ces extraits témoignent assez du zèle que les amartoles grecs apportent à ramener dans le bercail du patriarcat, sous la main des métropolites phanariotes, ceux des malheureux orthodoxes de Macédoine qui prétendent réserver leur toison à d'autres bergeries. Ce qui en témoigne pareillement, ce sont les informations que la presse hellénique imprime sur la Macédoine. L'auteur de *Fin d'année rouge* a voulu en prendre quelques-unes au hasard parmi celles dont fourmillent les journaux d'Athènes, et voici, à titre d'échantillon, les lignes édifiantes qu'on y rencontre.

Du *Scrip*, 17 août 1905 :

Nous avons appris de source certaine qu'un prêtre demeurant à Castoria en qualité de commissaire exarchal a été tué dans sa maison par un brave, par un Grec de Castoria.

Encore du *Scrip*, 30 août :

Le capitaine Boukovala a fait revenir à l'orthodoxie plusieurs villages roumanisants du casa de Yénitjé.

Dans *Athenai*, 31 août, cette dépêche de Volo :

Grâce à l'action du chef de bande Acritas, les roumanisants de Sélion, Vlakholivadon et des villages situés autour de Vodéna, ont

refusé les propositions alléchantes de la propagande roumaine et ont fait retour à l'orthodoxie.

De l'*Embros*, 5 septembre :

Un corps helléno-macédonien, composé de quatre-vingts hommes, s'est rendu samedi dernier au village schismatique de Mokréna. Il a enlevé vingt-cinq schismatiques et les a emmenés près du mont Kouri. De là, les deux chefs ont envoyé aux villageois de Mokréna l'ordre de leur dépêcher le prêtre et le maire de leur village, sous la menace de massacrer les vingt-cinq otages, si leur ordre n'était pas suivi immédiatement d'exécution. Le prêtre et le maire arrivèrent bientôt après au camp. Le capitaine Vlakhouris leur fit un long discours pour les engager à faire retour à l'orthodoxie avec tous leurs administrés. Le prêtre, le maire et les prisonniers furent tellement enthousiasmés par ses paroles, qu'ils jurèrent de renier le schisme..... Le capitaine Vlakhouris, après avoir laissé douze de ses hommes à Mokréna, partit avec le reste de sa bande pour Zélénitché et Aétos, deux villages qu'il compte faire revenir également à l'orthodoxie.

Dans *Athenai*, 19 octobre, cet entrefilet :

Tous les villages de Niaoutsa sont revenus à l'orthodoxie, grâce aux opérations des chefs de bandes macédoniens.

Et que dire, après ces aveux de la presse athénienne, que dire de la série d'annonces joyeuses où la *Vérité ecclésiastique* apprenait à l'hellénisme attendri le grand nombre de conversions opérées en Macédoine? C'était, disait-elle, un irrésistible mouvement de retours, de retours spontanés, jurait-elle : des villages entiers venaient d'eux-mêmes supplier l'Eglise de les recevoir dans son giron maternel, intarissables de malédictions contre les jours de leur égarement passé et contre les instruments de leur chute dans le schisme.

* * *

Tandis que l'apostolat des bandes helléno-crétoises se poursuit brutalement en Macédoine, Joachim III continue à gouverner l'Eglise de Constantinople en maître absolu. Ce n'est pas toutefois que certains déboires ne viennent de temps à autre lui apprendre combien le bonheur sans mélange est rare sur la terre.

Ainsi, dans l'affaire du patriarcat d'Antioche, son commencement d'immixtion n'a eu d'autre résultat que de retarder les opérations électorales qui donneront un successeur à Meletios Doumani. Joachim voulait à tout prix intervenir dans cette élection. Damien, de Jérusalem, l'y encourageait grandement, prêt à le suivre et à mener campagne avec lui. Quelqu'un qui l'y encourageait plus grandement encore, c'était Photios d'Alexandrie. Mais ici le Phanar a flairé un piège. « Pourquoi, s'est-il dit, tant de zèle chez Photios? Lui qui a fait échouer la médiation patriarcale à Chypre en abandonnant le patriarcat œcuménique à moitié chemin, le voilà aujourd'hui qui propose tout un plan d'intervention dans l'affaire d'Antioche! N'est-ce pas encore pour jouer un mauvais tour à l'Eglise de Constantinople et tout particulièrement à son hiérarque illustre? N'est-ce pas pour désavouer bientôt ce grand patriarcat, pour l'engager dans une nouvelle impasse, pour le ridiculiser une fois de plus? » Sur ce, le saint synode a pris son parti : l'Eglise de Constantinople n'interviendra point officiellement dans l'élection du nouveau pasteur ou du nouvel intrus qui se prépare à Damas; elle se contentera pour le moment de créer sous main aux orthodoxes de Syrie le plus de difficultés possible.

Joachim III n'a pas été plus heureux dans l'affaire des biens dédiés de Bucovine. Ces biens, qui appartiennent au patriarcat de Jérusalem, le patriarcat de Jérusalem avait résolu de les vendre, afin de combler en partie l'énorme gouffre de dettes qui se creuse sous ses pieds. Cette résolution était à peine prise qu'une grosse voix retentissait à Constantinople : « Vous ne vendrez pas vos biens, je vous le défends. » Est-il besoin de vous dire que ces paroles sortaient de la bouche de Joachim III? Il y eut des amis ou des ennemis, je ne sais, pour lui rappeler que,

sans doute, les biens de Bucovine avaient été consacrés au Saint-Sépulcre, dans l'espérance que celui-ci les conserverait toujours; mais pour lui rappeler aussi que, très certainement, l'Eglise de Sion, autonome et autocéphale, avait seule à juger des obligations que lui créaient sur ce point les prescriptions du droit canonique. Et, après quelques mois de pourparlers, l'affaire a suivi son cours. A l'heure qu'il est, les propriétés hagiotaphitiques de Bucovine ont été vendues 1 600 000 couronnes. Un quart de cette somme restera, pour raison d'hypothèques, à la Banque agricole de Bucovine; le patriarcat de Jérusalem encaissera le reste, soit 60 000 napoléons, pour compter comme on compte en Palestine; 60 000 napoléons, c'est juste la moitié de ce que le Saint-Sépulcre doit à l'extérieur. En les remboursant à ses créanciers, il sera dispensé de leur servir un intérêt annuel de 60 000 francs. Or, le revenu annuel des biens aliénés ne s'élevait qu'à 6 000 francs. L'opération est donc, sinon très canonique, du moins singulièrement avantageuse. « Il n'empêche, doit murmurer Joachim III, il n'empêche que ces Grecs de Jérusalem sont bien audacieux de procéder ainsi à des ventes que je n'approuve pas. »

Un autre déboire a été causé à l'Eglise de Constantinople, qui le croirait? par les jeux olympiques. Lors du Congrès archéologique tenu au pied de l'Acropole en 1905, l'Eglise papique de Rome fut représentée par des envoyés spéciaux de Pie X, tandis que l'Eglise orthodoxe de Constantinople se contentait de briller par son absence. Or, cette absence donna lieu, on se le rappelle, à des remarques assez désobligeantes de la part des journaux orthodoxes. Cette année, à l'occasion des jeux olympiques, Constantinople espérait prendre sa revanche; elle enverrait un de ses prêtres remporter le prix de Marathon. Oui, et le succès était certain deux jours à l'avance, et d'immenses télégrammes d'Athènes annonçaient le futur triomphe aux journaux de la capitale ottomane, et les Grecs de la capitale ottomane en déliraient d'enthousiasme. Vous eussiez dû les voir, la veille du grand jour, se disputer la dépêche que voici :

Athènes, 30 avril. — Demain sera courue la grande course de Marathon. L'ecclésiastique hellène qui veut y participer est un diacre de Constantinople. C'est un homme aussi pieux que modeste. S'il prend part à la course, c'est poussé par le désir de voir triompher un hellène. Il déclare que si son concurrent est un hellène, il refusera d'entrer au Stade et cédera sa place à celui qui viendra après lui, c'est-à-dire qu'il se mettra seulement dans ce cas hors concours. Ces déclarations ont soulevé le plus vif enthousiasme. Le record de ce diacre est unique. Le prince diadoque, le haut clergé et le peuple tout entier demandent que le diacre soit admis au concours. Une décision sera prise ce soir à ce sujet.

Mais, hélas! on s'était un peu trop pressé de crier victoire. Les comités étrangers, qui ne savent pas ce qu'est un ecclésiastique grec, trouvèrent qu'il serait peu conforme au caractère sacerdotal de laisser courir un pareil champion, et force fut, pour condescendre à leur délicatesse, de rejeter sa demande. Peu après, on apprit que le diacre, dénommé Eusèbe Kioussis, était originaire de Kalavryta et n'avait rien de commun avec Constantinople. Enfin, on eut la douleur d'entendre dire que ce brave Eusèbe était un simple farceur, parfaitement incapable de fournir la moindre course, mais suffisamment préoccupé de faire quelque bruit autour de sa diaconale personne. Triple déception! Et l'Eglise orthodoxe de Constantinople en est ainsi à attendre encore que s'offre une autre occasion de l'emporter sur l'Eglise papique de Rome.

G. Bartas.

LES ANNALES FRANCISCAINES D'ORIENT

Décidément l'histoire de l'Orient chrétien captive les chercheurs. Il y a juste six mois que j'avais le plaisir et l'honneur d'exposer ici même la grande œuvre entreprise par le R. P. Antoine Rabbath, de l'Université catholique de Beyrouth, et de saluer dans son premier volume l'heureux début d'une précieuse collection. Aujourd'hui, me voici dans l'obligation très douce de faire une présentation analogue et d'adresser en termes presque identiques des éloges tout aussi mérités. C'est le R. P. Girolamo Golubovich qui veut cela avec sa *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano.*

Le R. P. Golubovich est un Franciscain de Terre Sainte déjà connu de nos lecteurs. On leur a dit, en rendant hommage à ses précédents travaux, combien il se distingue par sa largeur de vues, sa puissance d'investigation, sa fermeté de critique. Je ne puis que m'associer à ce jugement et affirmer une fois de plus l'excellente impression que l'on ressent en face de ses livres. Il n'y a rien dans leurs pages qui suinte le parti pris, rien qui ne les élève de cent coudées au-dessus de ces thèses et de ces appendices où la vérité semble sans cesse condamnée à fléchir et à s'infléchir pour servir d'arc-boutant au mur lézardé de la tradition.

Dans son nouvel ouvrage, le R. P. Golubovich va trouver mille occasions, et très délicates, de mettre en jeu ses hautes qualités d'historien impartial et clairvoyant. Le titre qu'il lui a donné, en montrant le but poursuivi, montre aussi quelle en est l'importance. Inventorier chronologiquement tous les rapports que les fils de saint Francois ont eus avec la Terre Sainte et l'Orient depuis leur fondation jusqu'à nos jours; résumer d'une façon précise et documentée la vie des hommes et le récit des faits; signaler les œuvres littéraires, et, si le besoin s'en impose, les éditer; indiquer ou même reproduire, tantôt intégralement, tantôt par extraits, les sources d'informations fournies par les histoires et les chroniques, les bulles des papes et les archives de l'Ordre, les traités les plus divers et les actes les plus variés : voilà ce que se propose la *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano.*

Songez avec cela au magnifique rôle des Franciscains en Orient dès le XIIIe siècle, aux missions diplomatiques accomplies auprès des princes byzantins, aux relations nouées avec les sultans d'Egypte et les khans de Tatarie, aux courses apostoliques poussées jusque dans le monde jaune, aux légations exercées parmi les chrétientés indigènes; aux sueurs et au sang répandus pour la foi, songez-y et vous imaginerez sans peine que l'œuvre du R. P. Golubovich n'est pas à confondre avec celles dont le rayon d'intérêt s'arrête aux seuls membres de la famille religieuse mise en cause. Précieuse pour les Franciscains, la *Biblioteca* le sera sans nul doute, et beaucoup; mais elle n'ira pas sans offrir en même temps d'inappréciables services à quiconque veut étudier l'action générale de l'Eglise catholique sur les plages de l'Orient.

Si je parle de la sorte, c'est que les travaux passés du R. P. Golubovich m'y autorisent; c'est aussi que j'ai sous les yeux de quoi juger sa nouvelle publication. En effet, le premier volume de la *Biblioteca* va paraitre au mois d'août ou de septembre, et l'auteur a bien voulu nous en envoyer les bonnes feuilles. C'est plaisir à parcourir ces pages, serrées et claires tout ensemble; à voir, réunis, tous les anciens témoignages qui rendent certain et datent avec précision le séjour du patriarche d'Assise en Orient; à promener les regards sur le registre chronologique du XIIIe siècle qui se dresse devant les notices particulières comme une colonnade devant un édifice; à suivre des yeux sur

mer et sur terre le va-et-vient fécond inauguré en 1215 par le pèlerinage du bienheureux Ægidius aux Lieux Saints.

Il ne m'appartient pas, du moins à cette place, d'exposer plus en détail le contenu de ce premier volume qui va jusqu'à l'année 1300. En attendant le compte rendu bibliographique où l'on pourra mettre en relief telle et telle notice particulièrement intéressante, les quelques mots qui précèdent suffiront sans doute à faire connaitre la marche générale de l'auteur. Quant à donner une idée de la masse des documents qu'il a compulsés et confrontés; quant à montrer le nombre d'imprimés ou de manuscrits d'où il a extrait les données les plus sûres et les passages les plus substantiels, j'y renonce.

Peu importe, d'ailleurs, de connaître la somme de travail exigée du R. P. Golubovich, pourvu que Dieu lui conserve assez de santé pour fournir ce rude labeur. Ses amis lui souhaiteront de tout cœur cet avantage. Tous ceux qu'intéresse le passé du christianisme en Orient se joindront aux amis pour exprimer le même souhait. S'il était permis de hasarder un autre vœu, je dirais aussi : Puisse l'auteur de la *Biblioteca* trouver des aides! Son entreprise a trop de mérite. Elle va trop contribuer à la gloire de l'Ordre franciscain et de l'Eglise catholique pour que le R. P. Golubovich ne soit pas mis en état de la mener le plus vite et le plus parfaitement possible à bonne fin.

G. BARTAS

BIBLIOGRAPHIE

R. P. ANANIE CEYSSENS, O. F. M. : *Le palais de Caïphe et le jardin Saint-Pierre d'après ses apologistes*. Réponse au R. P. Dressaire et au R. P. Jacquemier, des Augustins de l'Assomption. Bruxelles, J. de Meester, 1905, in-8°, 48 pages.

Cette brochure ne peut nous retenir longtemps, car elle ne contient aucun renseignement nouveau et ne fera pas avancer d'un pas la question topographique qui est en jeu. Elle se borne, en effet, à découper des bouts de phrases dans les articles des PP. Dressaire et Jacquemier, ou même dans les articles d'autres auteurs, à les mettre en opposition sur un certain nombre de points réglés d'avance, et à leur faire dire ainsi, aux uns et aux autres, des choses auxquelles ils n'ont certainement jamais rêvé. Inutile d'insister sur la rigueur du procédé et sur les merveilleux résultats scientifiques qu'il faut en attendre. La question n'est pas là. Il s'agit uniquement de savoir s'il existait avant les Croisades deux sanctuaires distincts, celui du palais de Caïphe et celui des Larmes de saint Pierre, ou bien un seul, situé sur l'emplacement de la maison de Caïphe et dans lequel on vénérait à la fois la condamnation de Notre-Seigneur et le repentir de saint Pierre. Si tous les textes antérieurs aux Croisades prouvent, comme nous l'affirmons, l'unité de sanctuaire, il s'agit alors de savoir si ce sanctuaire unique se trouvait au lieu où le montrent aujourd'hui les Arméniens, ou bien à l'est du Cénacle, dans la direction de la propriété Saint-Pierre. Toute la question est là, et pas ailleurs.

S. VAILHÉ.

V. JACLARD : *Méthode nouvelle comparative et graduée pour l'étude de la langue russe*. Paris, librairie Garnier, 6, rue des Saints-Pères, 1897. Trois parties : I. XVI-144 pages; II. 179 pages; III. 224 pages.

Il n'est jamais trop tard pour attirer l'attention sur un bon livre, et voilà pourquoi je me permets de signaler aujourd'hui l'ouvrage de M. Jaclard, qui est excellent. J'aurais pu, il est vrai, en parler quelques mois plus tôt, mais il m'a semblé préférable de ne pas en rendre compte avant de l'avoir suivi plus d'une fois tout le long de ses trois parties.

L'ouvrage est excellent, ai-je dit. Il est original aussi et conçu sur un plan très neuf. C'est que l'auteur a ses principes méthodolo

giques. Après avoir fait le procès en règle à la méthode synthétique qu'il a peut-être tort de regarder comme la propriété exclusive du moyen âge « monacal et théologique », il déclare que la méthode purement analytique est passée de saison, elle aussi, et qu'elle doit céder la place à la méthode dite génétique. Celle-ci, qui vit d'ailleurs en assez bons termes avec l'analyse, suit une marche calquée sur la marche de la nature elle-même; elle se modèle sur le développement intuitif et sur l'évolution des facultés intellectuelles. On apprendra donc le russe comme on a appris la langue maternelle, sans effort, sans contrainte, en ne laissant à la mémoire qu'un rôle secondaire et facile, en se familiarisant avec la théorie à coups de pratique.

De fait, chez M. Jaclard, les exercices et les exemples abondent, tous constitués par des propositions complètes, attendu que la nature ne procède jamais autrement, et tous empruntés à la vie usuelle. La lexicologie y va toujours de pair avec la syntaxe, laquelle donne la main, mais en la dominant un peu, à la morphologie. Les phénomènes syntaxiques se succèdent régulièrement suivant une gradation rigoureuse que les exigences de la paradigmatique n'entament jamais. C'est à ce point que, par exemple, pour avoir la série complète des cas de la déclinaison, il faut attendre le milieu de la seconde partie. Pourquoi? Parce que les derniers cas sont inséparables des compléments indirects, et que ceux-ci n'ont aucun droit ni aucun avantage à préoccuper plus tôt l'attention de l'élève. Je dis l'élève et j'entends l'enfant, mais je voudrais entendre aussi l'adulte. Celui-ci, je le crains, serait exposé, s'il écoutait ses goûts, à s'accommoder assez mal du système : impatient et pressé, ami des vues d'ensemble, il sauterait dès la première heure sur des tableaux récapitulatifs de la déclinaison et de la conjugaison. Mais qu'y gagnerait-il? La satisfaction trop précoce donnée à son esprit risquerait fort de compromettre à tout jamais le riche bagage lexicographique et syntaxique qu'il aurait amassé infailliblement en suivant la route tracée.

La méthode, il faut le remarquer, suppose un maître qui préside à tous les exercices, qui transforme versions et thèmes en conversation, qui enchâsse en des phrases vivantes les longues listes de mots dont chaque leçon est suivie. Toutefois, cette présence d'un maître n'est point indispensable, du moins pour qui veut se contenter de lire le russe. Pour qui veut au contraire le parler, comme la prononciation de cette langue a ses complications et ses traîtrises, on ne saurait trop conseiller la fréquentation d'un russisant disert, et, mieux encore, un petit séjour en pleine Russie.

C. ROMMELAERE.

G.-H. NIEWENGLOWSKI : *Traité élémentaire de photographie pratique*, in-18 jésus, 415 pages, 189 figures. *Traité complémentaire de photographie pratique*, in-18 jésus, 412 pages, 172 figures. Paris, librairie Garnier frères, 1905-1906. Prix : 3 francs le volume.

La photographie a pénétré partout. Elle règne même en Orient, et les appareils ne se comptent plus qui, moyennant une permission spéciale de la police, ont déjà pu se braquer sur la plupart des vieux monuments de Constantinople. C'est là une première raison de signaler en nos colonnes les deux livres de M. Niewenglowski. En voici une seconde : la photographie est devenue l'auxiliaire indispensable de quiconque se livre aux études faites dans cette revue, car c'est elle seule qui permet de saisir sans trop de temps et de peine, partout où ils se trouvent encore dispersés, les divers monuments de la littérature et de l'art qui servent de base aux recherches.

Les deux volumes de M. Niewenglowski s'adressent à tous les photographes, aux professionnels comme aux amateurs. Les uns et les autres y trouveront les leçons les plus autorisées et les conseils les meilleurs, le tout énoncé avec cette clarté et cette précision que donne seule une maîtrise aussi complète au point de vue de la théorie que de la pratique.

Le traité élémentaire est indispensable au plus grand nombre des amateurs, non seulement à ceux dont les essais n'ont pas encore doublé le cap des difficultés initiales, mais à ceux aussi dont les premiers succès restent susceptibles de perfectionnements nouveaux. Ces pages renferment toutes les recommandations nécessaires à l'obtention d'une excellente photographie. Le matériel, le laboratoire, les bains, le sujet, le négatif, le positif, tout y est passé en revue.

Le traité complémentaire, suite naturelle du précédent, regarde plutôt le professionnel et l'amateur artiste, car les conseils qu'il donne ne sont pas toujours à la portée du premier venu. On s'en convaincra au simple titre des divers chapitres : I. La photographie sans objectif. — II. Les objectifs anachromatiques.

— III. Les procédés pigmentaires. — IV. Photogrammes par saupoudrage. — V. Les émaux photographiques. — VI. Photogrammes en reliefs. — VII. Les papiers au charbon à couche épaisse. — VIII. Les papiers au charbon à couche mince. — IX. La gomme bichromatée. — X. Le procédé ozotype. — XI. Le montage à sec des photogrammes. — XII. — Les positifs sur verre. — XIII. Examen des photogrammes. — XIV. La photographie panoramique. — XV. La photographie stéréoscopique. — XVI. Les projections. — XVII. Les agrandissements. — XVIII. La photographie directe des couleurs. — XIX. La photographie indirecte des couleurs. — XX. Choix de formules et recettes. Ce n'est plus, on le voit, tout à fait pour des novices. Même ici, pourtant, l'auteur ne se départ jamais de cette simplicité de langage qui ajoute tant de prix au vrai savoir.

MÉDARD HUDRY.

K. HEUSSI ET H. MULERT : *Atlas zur Kirchengeschichte;* 66 karten auf 12 blättern. Tubingue, J.-B. MOHR, 1905. Prix : 4 marcs.

Il n'existait, avant cet ouvrage de Heussi et de Mulert, qu'un seul travail analogue, l'*Atlas sacer sive ecclesiasticus* de T. Wietsch, paru à Gotha en 1843; aussi y a-t-il lieu de croire que les étudiants en histoire ecclésiastique, tout aussi bien que leurs maîtres, accueilleront cet Atlas avec reconnaissance. Il le mérite du reste, car rarement un livre destiné à l'enseignement jouit de plus de qualités. Nous avons là en 66 cartes sur 12 feuilles la géographie de toute l'histoire ecclésiastique depuis les apôtres jusqu'à nos jours. Les feuilles 1 à 9 appartiennent à Heussi, les feuilles 10 à 12 à Mulert.

La première feuille, consacrée à l'histoire de l'Eglise ancienne, contient trois cartes exposant : *a*) l'état du christianisme dans l'empire romain et dans les contrées orientales vers l'an 390; *b*) les exarchats orientaux d'après les canons du second concile œcuménique ; *c*) les exarchats d'Orient en 451. La seconde feuille contient sept petites cartes pour l'histoire de l'Eglise en 451, dont cinq sont consacrées à la Syrie, la Palestine, l'Egypte, Alexandrie et l'Asie Mineure, et deux à l'Italie et à la Gaule méridionale. La troisième feuille contient cinq cartes pour l'histoire des Eglises d'Asie du ve au XIVe siècle, Eglises nestorienne et jacobite, patriarcats latins d'Antioche et de Jérusalem. La quatrième feuille contient sept cartes pour l'histoire ecclésiastique de l'Europe orientale : missions parmi les Slaves en 867, division ecclésiastique de la péninsule balkanique d'après les règlements de Justinien, pénétration de l'Eglise latine en Russie et sur la mer Noire au XIVe siècle, limites entre l'Eglise orientale et l'Eglise occidentale avant 1386, situation des Eglises orientales vers 1390. La cinquième feuille contient sept cartes pour l'histoire des Eglises occidentales du ve au IXe siècle ; la sixième, six cartes pour l'histoire des contrées romaines au moyen âge; la septième et la huitième, sept cartes pour l'histoire des pays germaniques au moyen âge ; la neuvième, dix cartes pour l'histoire de la papauté de l'an 600 à l'année 1870; la dixième, cinq cartes pour l'histoire de la réforme et de la contreréforme allemandes; la onzième, cinq cartes pour l'histoire ecclésiastique moderne de l'Europe occidentale ; la douzième feuille enfin contient cinq cartes pour étudier l'état des religions et des diverses confessions vers l'année 1900. J'ajoute qu'un excellent index contient tous les noms propres cités dans les 66 cartes et renvoie très exactement à la feuille et à la carte sur lesquelles ils se trouvent.

Il est impossible que, sur une si grande quantité de noms, il n'y ait pas quelques erreurs. Ainsi, à la première feuille, carton B, paraissent Constantinople, Ephèse, Antioche, Alexandrie et Néocésarée, comme sièges des grands exarchats en 381. Césarée vaudrait mieux que Néocésarée. De plus, dans le carton suivant, j'aurais désiré voir Thessalonique comme centre des métropoles et évêchés grecs soumis à la juridiction patriarcale du Pape. De même, à la deuxième feuille, carton B, manque la troisième province de Palestine, celle de Pétra; par contre, le couvent de Saint-Sabas qui est marqué n'existait pas encore en 451. Il aurait été utile également de donner la situation actuelle de toutes les Eglises orientales, Russie, patriarcats grecs de Constantinople, d'Antioche, etc., avec le nombre et le nom exacts de toutes les métropoles. Le travail ne comporte pas une grande fatigue, et il suffit de parcourir les diverses années de cette revue pour y trouver tous les renseignements. J'exprime seulement ces quelques *desiderata* pour manifester l'intérêt que je porte à cet ouvrage, qui est sans doute appelé à une grande diffusion, et qui gagnerait à devenir de plus en plus parfait.

S. VAILHÉ.

R. von Riess : *Atlas scripturæ sacræ; decem tabulæ geographicæ, cum indice locorum scripturæ sacræ Vulgatæ editionis, scriptorum ecclesiasticorum et ethnicorum. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée*, par le Dr C. Rueckert. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1906, Prix : 8 fr. 50.

Tout le monde connait, au moins de nom, l'atlas du chanoine von Riess, mort aujourd'hui, et qui perpétuera certainement sa mémoire. Le Dr Rueckert, professeur à l'Univervité de Fribourg, et qui s'est déjà signalé à l'attention publique par des travaux de topographie palestinienne, en donne présentement une seconde édition. Les dix cartes, fort soignées, comme tout ce qui sort de la librairie Herder, présentent : l'Egypte au temps des patriarches; l'Arabie Pétrée et la terre de Chanaan au moment de l'Exode, avec la presqu'île sinaitique; la Palestine à l'époque des juges et des rois; Chanaan, la Syrie, l'Assyrie et la Babylonie d'après les documents assyriens; l'Assyrie et la Babylonie avec les régions voisines de Ninive et de Babylone; la Palestine au temps de Jésus-Christ et des apôtres, avec les régions limitrophes du lac de Tibériade; la Syrie, l'Asie Mineure, la Macédoine, la Grèce et l'Italie au temps des apôtres; Jérusalem au temps des rois de Juda, au retour de la captivité de Babylone et sous les Macchabées, sous Vespasien, sous Adrien, sous Constantin, du IVe au VIIe siècle, avec la carte des monastères voisins de Jérusalem et de la mer Morte; les régions autour de Jérusalem et de Bethléem, la Jérusalem actuelle; enfin, la Palestine moderne.

La *Revue biblique* a déjà demandé plusieurs fois que l'on veuille bien tenir compte de la découverte de Phounon, faite en 1896 par le R. P. Lagrange, et elle crie toujours dans le désert; Phounon n'est pas à sa vraie place dans cet Atlas, pas plus que Bosra d'Idumée, où nous avons campé en 1897, pas plus que le fleuve Zared qui ne passe pas au Kérak, mais à 20 kilomètres au moins plus au Sud, pas plus que d'autres localités. De même beaucoup ne croiront pas devoir se ranger à l'opinion qui place Sion sur la colline occidentale, malgré l'autorité du reste assez faible de Keppler, Fonck et Hoberg; quant à l'Emmaüs évangélique, s'il n'est pas à Amoas, il est encore beaucoup moins à Koubeibéh. Accepter en bloc toutes les traditions d'une certaine école — s'il y a école — me semble une erreur, et le chanoine von Riess n'y serait pas tombé. Mais c'est assez de critiques pour des questions la plupart du temps insolubles et qui, aux gens éloignés de la Terre Sainte, ne présentent qu'un médiocre intérêt. Les étudiants et les prêtres, qui lisent si souvent la Bible et regrettent si fort de confondre tous les lieux, n'ont qu'à se procurer cet Atlas, ils auront un bon guide, et la parole divine, située dans son vrai milieu, aura pour eux un charme et un parfum nouveaux.

S. Vailhé.

F. Nau : *Histoires d'Aboudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient, VIe et VIIe siècles, suivies du Traité d'Aboudemmeh sur l'homme;* textes syriaques inédits, publiés, traduits et annotés (t. III, fasc. I de la *Patrologia orientalis* de R. Graffin et de F. Nau). Paris, 1906, Firmin-Didot, grand in-8°, p. 1 à 120. Prix : 7 fr. 65; pour les souscripteurs, 5 francs.

Le 9e fascicule paru de la *Patrologia orientalis* contient trois textes syriaques avec une excellente traduction française et de fort bonnes introductions. Tout d'abord, le panégyrique d'Ahoudemmeh, évêque nestorien dissident passé au monophysisme, et devenu en 559 métropolite de Tagrit et catholicos ou maphrian des jacobites situés en Perse. Il mourut le 2 août 575 en prison, pour avoir baptisé un fils de Chosroès Ier. Le principal titre de gloire de ce prélat est d'avoir amené au christianisme les nomades idolâtres de la Mésopotamie, qui vivaient encore sous la tente et pour lesquels on constitua dès lors un évêché distinct. Ce panégyrique, dû à un anonyme, est conservé dans un manuscrit syriaque du British Museum qui date de 936.

Le second document contient la biographie de Marouta, métropolite de Tagrit de 629 à 649; elle fut écrite par son successeur Denha, entre les années 649 et 659. Comme Marouta a vraiment organisé l'Eglise jacobite en Perse à peine ébauchée par ses prédécesseurs, on saura gré à M. l'abbé Nau de nous avoir donné un texte contemporain des événements et qui se distingue par une grande exactitude. On sait, sans doute, que l'Eglise persane, s'étant séparée d'Antioche au concile de 424 et ayant embrassé le nestroianisme dans la seconde moitié du Ve siècle, les jacobites syriens tinrent à restaurer dans ce royaume une haute hiérarchie ecclésiastique, placée sous l'auto-

rité du métropolitain ou maphrian de Tagrit, qui reconnaissait lui-même la juridiction du patriarche d'Antioche. Cette organisation dure encore, bien que le nombre des fidèles tende de plus en plus à diminuer.

Le troisième document enfin est un traité philosophique d'Ahoudemmeh, le métropolitain de Tagrit déjà cité, sur l'homme. Il tendrait à démontrer qu'Ahoudemmeh était aussi mauvais jacobite que nestorien, et que, comme doctrine, il se rapproche surtout de la conception catholique. Chose remarquable, les nestoriens s'étaient déjà assimilé la philosophie grecque d'Aristote, et leur terminologie s'était dégagée de la terminologie hellénique. Bien plus, la pensée d'Aristote s'était modifiée en passant par leur cerveau, au point de former une philosophie tout à fait personnelle. Le texte et la traduction de ces trois documents sont reproduits avec la netteté et l'élégance qui distinguent la typographie Firmin-Didot.

S. Vailhé.

Mgr Joseph Darian : *Grammaire de la langue syriaque* (en arabe). Beyrouth, 1905. E. Sader, in-8°, IX-447 pages. Prix : broché, 2 fr. 75 franco ; relié, 3 fr. 25 franco.

Mgr Joseph Darian, archevêque maronite de Tarse et vicaire patriarcal, vient de publier en arabe une grammaire syriaque, la langue liturgique usitée encore dans les Eglises maronite et syrienne. Aujourd'hui où la renaissance des études transforme tout, un ouvrage de ce genre composé par un membre éminent d'une Eglise orientale ne peut être que bien accueilli. Nous ne saurions trop engager nos lecteurs, assez nombreux en Syrie, à se procurer un volume que la modicité de son prix rend accessible à toutes les bourses. Bien que la connaissance des langues européennes soit assez familière en Syrie, les ecclésiastiques de cette contrée préféreront toujours avoir sous la main un ouvrage écrit dans leur langue maternelle, et qui se rapproche sur tant de points de leur langue liturgique.

F. Delmas.

Otto Bardenhewer : *Mariæ Verkuendigung*. Ein Kommentar zu Lukas, I, 26-38 (t. X, fasc. V. des *Biblische Studien*). Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1905, in-8°, VIII-179 pages. Prix : 4 marcs.

Le Dr Otto Bardenhewer, bien connu en France par son *Manuel de Patrologie*, dirige la collection des *Biblische Studien*, recueil de monographies sur divers points de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Il y a publié jadis une brochure sur le nom de Marie ; aujourd'hui il consacre un travail un peu plus développé au récit de l'Annonciation dans l'Evangile selon saint Luc.

En dehors de la table des matières, qui se trouve en tête du volume comme dans tous les livres allemands, l'ouvrage comprend une introduction, p. 1 à 35, le commentaire, p. 36 à 173, et se termine, comme d'habitude, par un index des principales matières et un index des noms propres. L'introduction est employée à défendre l'authenticité du récit. On admet l'emprunt fait à une source judéo-chrétienne, mais remaniée par l'évangéliste. Cette conclusion s'impose, du reste, non seulement pour notre péricope, mais encore pour les deux premiers chapitres de saint Luc, à cause du style juif qui détonne sur celui des autres chapitres, et aussi parce que saint Luc avoue lui-même dans son prologue avoir utilisé des sources écrites. Tout le reste du volume est consacré au commentaire des 13 versets. La critique textuelle, l'histoire, la théologie et la liturgie figurent tour à tour dans cette exégèse et viennent apporter leur contingent de lumière pour éclaircir le texte. Le tout se lit sans fatigue et avec grand profit. Mais, pour les lecteurs qui ne sont pas Allemands, j'exprime un regret : c'est que les 140 pages consacrées au commentaire ne comprennent pas quelques subdivisions. Je sais bien que les divisions sont en quelque sorte marquées par les versets eux-mêmes, mais tout d'abord ces versets ne sont pas numérotés, ensuite les caractères avec lesquels on les a imprimés ne se distinguent pas assez du reste. De plus, il aurait peut-être été utile de donner le texte grec de ces 13 versets, au lieu de se contenter d'une traduction en allemand.

Les professeurs d'exégèse auront là un commentaire tel qu'ils peuvent le souhaiter, nourri de la moelle patristique et de la plus saine théologie catholique. Quelques *excursus* sur la date de naissance de Jésus-Christ, sur les fêtes de Noël, de l'Epiphanie et de l'Annonciation sont fort instructifs. On sent là un maître habitué à consulter les sources de première main et non à se fier à la parole ou aux affirmations écrites de tel ou tel. Au demeurant, un excellent commentaire et tel qu'il serait à désirer que l'on en donnât beaucoup en France.

S. Vailhé.

Mgr P. Batiffol : *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série. L'Eucharistie : La présence réelle et la transsubstantiation. Troisième édition*. Paris, V. Lecoffre, 1906, in-12, 392 pages. Prix : 3 fr. 50.

Voici un livre qui a un an à peine et qui en est déjà à sa troisième édition. Cela prouve à la fois et le mérite de l'ouvrage et le goût prononcé des contemporains pour ces sortes d'études.

Mgr Batiffol a eu l'heureuse inspiration, dans cette troisième édition, d'ajouter à son livre, sous le titre « Conclusions », un court aperçu sur la notion catholique du développement dogmatique, en prenant pour exemple le dogme qu'il venait d'étudier : la transsubstantiation. Ces conclusions sont excellentes de tout point, et ce dernier coup d'œil jeté sur tout le chemin parcouru depuis la dernière Cène jusqu'au quatrième concile de Latran (1215) est vraiment reposant et consolant pour le croyant.

Il n'y a pas que cela de nouveau, dans cette édition. L'auteur nous déclare, dans une courte préface, qu'il a soumis son livre, « son essai », comme il dit modestement, à une revision complète. Il y a des additions, il y a des suppressions, et celles-ci ne sont pas moins heureuses que celles-là. Presque tout ce qui nous heurtait dans la première édition dont nous avons rendu compte dans cette revue (t. IX, p. 55) a disparu ou a été éclairci par un mot révélateur; c'est ainsi que l'exégèse du passage de saint Paul (*I Cor*. x, 14-21) a été complètement remaniée, et que la pensée de l'Apôtre sur l'expression « discerner le corps du Seigneur » a été suffisamment mise en lumière.

Quant à l'interprétation du passage des Actes (II, 46-47) relatif à la fraction du pain, elle nous paraît encore, même après la retouche qu'elle a subie, passablement obscure. « Cette fraction du pain est une observance privée, une sorte de rappel intime du Christ, un acte de piété domestique qui, *dans sa forme extérieure* (dans la première édition, il y avait : par *l'intention directrice*), se distinguera bien souvent à peine de la fraction familière du pain à table. Tel le repas d'Emmaüs où le Sauveur prend du pain, le bénit, le rompt et le partage aux deux disciples, sans que l'on puisse voir là rien de l'Eucharistie. A mesure que l'on comprendra davantage le sens religieux profond de la fraction eucharistique du pain, toute trace de la familiarité primitive disparaîtra, et l'on entourera la fraction eucharistique du pain d'un respect et d'une solennité croissante. » (P. 33-34.)

Que veut-on dire en avançant que la fraction du pain est pour les premiers chrétiens une observance privée, un acte de piété domestique? Ces expressions pourraient donner à penser qu'observance privée est synonyme d'observance individuelle, que chaque fidèle, et non pas seulement les apôtres, s'arroge le pouvoir de rompre le pain, c'est-à-dire de célébrer l'Eucharistie qui est aussi un sacrifice, et, par conséquent, toujours un acte public d'une certaine manière. Mais cette fraction du pain s'identifie-t-elle vraiment avec l'Eucharistie? Si oui, que vient faire cette phrase : « Tel le repas d'Emmaüs où le Sauveur prend du pain, le bénit..... sans que l'on puisse voir là rien de l'Eucharistie? » Il nous semble qu'il y a là une obscurité à faire disparaître dans une future édition.

L'auteur nous permettra-t-il de lui demander à nouveau un supplément d'explication sur le texte de Malachie (I, 10-11), qui, d'après lui, « au propre, sinon au figuré, n'a pas trait à l'Eucharistie » (p. 146). Que signifie l'expression : *au figuré?* Les exégètes ont distingué tant de sens dans l'Écriture qu'il n'est pas facile de deviner celui que l'auteur verrait, à la rigueur, dans le passage en question, relativement à l'Eucharistie. Est-ce le sens métaphorique? Est-ce le sens typique? Est-ce seulement le sens accommodatice? Si par hasard c'était ce dernier, nous le trouverions vraiment insuffisant, car toute la tradition chrétienne, depuis la Didaché jusqu'au Concile de Trente, a vu dans ce passage une prophétie proprement dite du Sacrifice de la Messe, et s'il est un texte pour lequel la règle d'interprétation basée sur l'unanimité des Pères trouve son application, c'est bien pour celui-ci. Ajoutons qu'un exégète contemporain, et qui n'est point un retardataire, le P. Lagrange, déclare « que la tradition chrétienne a vu avec raison dans notre passage un pressentiment du grand changement opéré dans le culte par le christianisme. » (*Rev. bibl.*, janvier 1906, p. 81.)

Tout comme la partie scripturaire, la partie consacrée à l'étude de la tradition patristique a reçu de nombreuses corrections ou précisions. Nous regrettons seulement que l'interprétation donnée de la pensée de saint Grégoire de Nysse au sujet de la transsubstantiation n'ait pas été modifiée. Cette explication sent du reste un peu la contradiction : « Saint

Grégoire, nous dit-on, n'a pas soupçonné que le corps eucharistique qu'il donnait au Verbe était un corps nouveau, un corps autre que le corps historique » (p. 256). Mais alors, si saint Grégoire n'a pas soupçonné cela, c'est apparemment qu'il ne voulait pas dire cela, et s'il ne voulait pas dire cela, c'est sans doute qu'il identifiait dans sa pensée le corps eucharistique et le corps historique. C'est donc conformément à sa pensée qu'il faut expliquer la comparaison plus ou moins heureuse qu'il emploie pour se faire comprendre. De même, s'il est vrai que ce Père « a eu la notion nette de la nature de cette intervention qui produit une conversion » (p. 258), pourquoi insinuer que, d'après le même Père, « le corps eucharistique du Christ pourrait bien n'être qu'un corps en puissance » (p. 257)? Si l'on veut simplement dire que l'analogie employée par saint Grégoire, considérée objectivement et prise en toute rigueur, en dehors de son intention, aboutit à nier l'identité du corps historique et du corps eucharistique et à pervertir la vraie notion de la conversion, il faudrait s'en expliquer clairement et déclarer que ces inductions sont étrangères à la pensée de saint Grégoire, bien que contenues dans le langage imparfait dont il se sert.

« Puisque, d'après Mgr Batiffol, saint Augustin aurait trouvé toute la satisfaction qu'il désirait dans le soin que mettent nos théologiens modernes à distinguer la présence sacramentelle et la présence naturelle du corps du Christ, et à relever l'analogie qu'ils découvrent entre la présence sacramentelle du corps et la présence *in loco* d'une substance spirituelle » (p. 387), il semble qu'il n'a plus de raison de résister à ceux de ses amis qui le pressent de reconnaitre que saint Augustin identifie clairement le corps naturel et le corps eucharistique de Jésus-Christ. Ce que l'évêque d'Hippone distingue, tout comme les théologiens de l'Ecole, ce sont deux modes d'être, deux modes de présence, mais il ne dédouble point le corps lui-même. Toute la différence qui existe entre lui et les scolastiques, c'est que ceux-ci nous parlent de présence sacramentelle, et lui de présence spirituelle. Les deux expressions se valent, et la première n'éclaire pas plus le mystère que la seconde.

Signalons, en terminant, une petite inexactitude qui nous avait échappé dans notre premier compte rendu. L'expression : ἀντίτυπα τοῦ σώματος, dans la Messe dite de saint Basile, se trouve placée entre les paroles de l'institution et l'épiclèse. Si saint Jean Damascène déclare que ce terme vise le pain et le vin avant leur consécration, c'est que pour lui la consécration n'a pas lieu après les paroles du Seigneur, mais après l'épiclèse. A moins de penser comme lui, on ne peut donc dire « que la liturgie de saint Basile se sert du terme ἀντίτυπα pour désigner le pain et le vin avant leur consécration » (p. 331).

M. Jugie.

A. Mordtmann : *Constantinopel zur Zeit S. Süleiman des Grossen nach einem Bilde von Melchior Loris.* Constantinople, 1906.

La colonie allemande fixée à Péra compte un groupe d'hommes épris des choses de la science. On s'en aperçoit vite rien qu'à parcourir les annuaires du syllogue littéraire grec, les suppléments archéologiques en particulier. En dehors de leur collaboration à ce recueil, les Allemands de Péra ont témoigné de leur activité en donnant un organe à la petite société fondée par M. Gottfried Albert. De là les deux séries des *Mitteilungen des deutschen Exkursions-Klub in Konstantinopel*, la première avec trois fascicules parus en 1883, 1889 et 1891, la seconde avec six, publiés en 1893, 1895, 1896, 1898, 1903 et 1903. Aujourd'hui, une série nouvelle s'inaugure sous le titre : *Bosporus. Organ des Deutschen Ausflugs-Vereins G. Albert.* Pourquoi faut-il que les premières pages en soient consacrées à une notice chronologique du fondateur? C'est après cet hommage ému à G. Albert, décédé le 23 janvier 1905, que se lit la conférence annoncée ci-dessus.

La conférence donne beaucoup plus que ne promet le titre. Causerie savante qui veut rester au niveau de ses auditeurs, elle s'attarde aux généralités intéressantes. Elle montre comment, à l'exemple de la Constantinople byzantine fondée par Constantin et ornée par Justinien, la Constantinople turque trouva un créateur dans Mahomet II et un embellisseur dans Soliman. Elle raconte de quelle façon se nouèrent les premières relations de l'Allemagne savante avec la capitale ottomane. Elle prouve comment les deux dernières églises franques de Stamboul existent encore, changées en mosquées. Le dirai-je? les pages consacrées à ces deux églises me paraissent encore plus intéressantes que celles où l'auteur nous initie aux destinées, pourtant si curieuses, et aux données, pourtant si neuves, de l'œuvre

exécutée par le peintre Melchior Loris. En faisant connaître cette œuvre à Constantinople, en fixant enfin le site exact des deux églises franques, le Dr A. Mordtmann a bien mérité une fois de plus de la topographie byzantine, et l'on ne peut que l'en féliciter chaleureusement.

G. Pargoire.

D. Dan : *Mânăstirea şi comuna Putna*. Bucarest, Rasidescu, 1905, 262 pages, in-8e. Prix : 3 francs.

Tandis que les savants hellènes se laissent fasciner par l'étude presque exclusive de l'antiquité classique et que les Grecs de Turquie semblent se désintéresser de plus en plus des questions scientifiques, les Roumains, nous les en avons souvent félicités ici-même, scrutent avec ardeur et dans le moindre détail l'histoire de leur pays, de leur langue, de leurs monuments. Le livre de M. Dan est une nouvelle preuve de cette activité.

C'est une excellente monographie consacrée au célèbre monastère de Putna en Bucovine, fondé par le héros national, Ştefan ou Etienne le Grand, et bâti par l'architecte Théodore, un Grec, entre 1466 et 1469. L'église du monastère garde encore la tombe d'Etienne et de quelques autres personnages historiques. Elle possède un riche trésor d'étoffes anciennes, d'ornements et de vases sacrés, de reliquaires et quelques reliques. La bibliothèque du couvent contient 42 manuscrits slaves, 16 manuscrits roumains, 20 livres roumains anciens et 30 slaves.

Tout cela nous est décrit avec soin par M. Dan; on regrettera sans doute le manque d'illustrations. Deux suppléments nous donnent le catalogue des archives rédigé en 1784 et la traduction d'un document concernant la délimitation des propriétés du monastère en 1782.

R. Bousquet.

S. F. Marian : *Insectele în limba, credinţele şi obiceiurile Românilor*. Bucarest, 1903, XIII-595 pages, in-8°. Prix 6 francs. — *Legendele maicii Domnului*. Bucarest, 1904, 345 pages, in-8°. Prix : 4 francs.

M. Marian, membre de l'Académie roumaine et professeur au gymnase de Suceava, s'est placé au premier rang des folk-loristes européens par d'importants travaux sur les coutumes, traditions et superstitions populaires des Roumains. Le mariage, la naissance, la mort lui ont fourni chacun la matière d'un volume; il lui en a fallu trois pour les fêtes religieuses. Au même cycle d'études appartiennent les deux nouveaux livres ci-dessus indiqués.

Le premier traite des insectes dans la langue, les croyances et les coutumes du peuple roumain. Les amateurs de folk-lore trouveront là le sujet de curieuses comparaisons avec la littérature analogue des races voisines, slave, hongroise ou grecque; les philologues s'intéresseront aux formes des noms, très variables selon les divers dialectes.

Dans le second volume annoncé, nous avons une abondante collection de légendes, traditions et poésies populaires concernant la Sainte Vierge. Là aussi, il y aura matière à comparaisons fructueuses. Je puis déjà faire observer que la littérature populaire grecque est bien loin de présenter sur ce point la même richesse.

L. Bardou.

P. Papahagi : *Basme Aromâne*. Bucarest, Rasidescu, 1905, XXVII-748 pages, in-8°. Prix : 8 francs.

Les *basme* sont des contes. Les Aromâns ou Roumains de Macédoine les appellent *pàrămiϑ* ou *părăvulie*, du grec παραμύθι et παραβολή. Depuis 1887, un certain nombre de contes aromâns ont été publiés çà et là, en particulier dans les revues aromânes qui s'impriment à Bucarest. M. Papahagi en avait déjà fait connaître 34 à lui seul dans son livre *Din literatura poporană a Aromânilor*. C'est un recueil de 139 morceaux qu'il nous présente aujourd'hui, morceaux provenant tous des centres koutzo-valaques de Macédoine et d'Epire. On pourra sans doute glaner encore après lui. Mais un pareil chiffre, tout en nous montrant la richesse de la littérature populaire des Aromâns, indiquera tout de suite aux amateurs quelle énorme masse de documents vient d'être mise à leur portée.

Les textes sont transcrits phonétiquement d'après une méthode strictement scientifique. Signalons la préface, très instructive, et surtout le précieux glossaire final, qui comprend tous les mots employés. Nos sincères félicitations à l'auteur pour l'important service rendu, non seulement au patriotisme roumain, mais à la philologie.

L. Bardou.

849-06. — Imprimerie P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, 8e. — *Le gérant* : E. Petithenry.

L'ÉGLISE MARONITE, DU V^E^ AU IXE SIÈCLE

A diverses reprises déjà (1), il a été question dans cette revue des origines religieuses de l'Eglise maronite. Depuis lors, quelques nouveaux textes ont vu le jour; d'autres, déjà édités, ont été mieux connus, si bien que le sujet se trouve en partie renouvelé. Il ne sera donc pas oiseux de revenir sur un débat que des discussions de détail ont parfois obscurci et qui est, à mon avis du moins, passablement clair. Pour le rendre plus accessible encore, on élaguera toute controverse d'à côté, toute réflexion qui ne serait pas inspirée par les textes, afin que le lecteur puisse se faire une opinion avec les documents seuls.

Comme il importe avant tout de se borner, cette première étude comprendra seulement une période de quatre ou cinq siècles. A de très rares exceptions près, il ne sera donné la parole qu'à des contemporains. Quand on aura vu les Grecs de Byzance, les Grecs melkites catholiques, les nestoriens, les jacobites et les arméniens hérétiques affirmer tous sans exception que les maronites ont embrassé au VIIe siècle telle doctrine religieuse, j'espère que le monothélisme de l'Eglise maronite ne passera plus pour une thèse préconçue, encore moins pour une hypothèse dénuée de preuves.

Si je reprends, à peu près dans les mêmes termes, surtout en ce qui concerne le premier Maron et son monastère de l'Oronte, ce qui a été déjà dit dans un de mes premiers articles, c'est qu'il est utile de donner la question dans son ensemble, et que, par ailleurs, il serait inutile de s'ingénier à trouver des formules nouvelles pour raconter des faits qui n'ont pas changé.

(1) *Echos d'Orient*, t. IV, 96-102, 154-162; V, 281-289; VI, 143; VII, 99-102; IX, 91-95.

I. — Saint Maron et son monastère de l'Oronte, du Ve au VIIe siècle.

Au début du Ve siècle, vivait, près de la ville de Cyr, sur le versant occidental de l'Amanus, un saint moine, nommé Maron, dont Théodoret nous a décrit l'éminente sainteté. D'ordinaire, son existence s'écoulait en plein air, près d'un temple païen qu'il avait consacré au culte du vrai Dieu. L'hiver, une petite tente, faite de peaux de chèvres, lui servait de refuge aux jours de neige et de pluie (1). Notre anachorète jouissait de la dignité sacerdotale, s'il ne diffère pas — ce qui est probable — du Maron, *prêtre et solitaire*, auquel saint Jean Chrysostome écrivait, en 405, de son exil de Cucuse, pour se recommander à ses prières (2).

Le don des miracles dont le ciel l'avait favorisé lui attira de bonne heure un grand nombre de disciples, bien qu'il ne semble pas avoir fondé de monastère proprement dit. Au rapport de Théodoret, la plupart des solitaires qui, vers l'an 440, embaumaient son diocèse du parfum de leurs vertus s'étaient formés aux pratiques religieuses sous la conduite de Maron. L'évêque de Cyr nous a conservé les noms de quelques-uns d'entre eux, comme saint Jacques de Cyr, saint Limnée et sainte Domnina (3).

Cet anachorète, que les Maronites considèrent à bon droit comme un de leurs patrons — puisque c'est de lui qu'ils tiennent leur nom, — mourut dans la première moitié du Ve siècle. La date de son trépas est incertaine. Sûrement il n'était plus de ce monde en 423, lorsque Théodoret monta sur le siège épiscopal de Cyr.

(1) *Historia religiosa*, cap. XII, XVI, XXI, XXIV et XXX. MIGNE, *P. G.*, t. LXXXII.
(2) *Epist.* XXXVI, MIGNE, *P. G.*, t. LII, col. 630.
(3) *Historia religiosa*, cap. VI, XVI, XXI, XXII et XXX.

Avant de quitter cette terre, Maron avait manifesté le désir d'être enseveli près de saint Zébina, son maître et son modèle dans la perfection chrétienne, mais l'attachement des gens de la campagne pour sa dépouille sainte empêcha les disciples du saint moine d'exécuter ses dernières volontés. Il s'ensuivit même une sorte de lutte entre les villages environnants. Enfin, les habitants d'un bourg très peuplé réussirent par la violence à s'emparer du corps, qu'ils déposèrent dans une église confiée à la garde de religieux (1).

Selon toutes les apparences, ce bourg faisait partie du diocèse d'Apamée. En effet, dès le VI[e] siècle, s'élevait, à mi-chemin d'Apamée et d'Emèse, sur la rive droite de l'Oronte, le célèbre monastère de Saint-Maron, qui semble répondre à celui dont il est maintenant question.

Ce monastère de Saint-Maron a laissé quelques souvenirs dans les annales de la Syrie II[e]. Une adresse des moines de cette province porte en tête la signature d'Alexandre, archimandrite de Saint-Maron; elle est envoyée à Rome en 517 et se plaint amèrement des persécutions que leur infligeaient l'empereur Anastase I[er] et le patriarche monophysite d'Antioche, le fameux Sévère. Elle mentionne, de plus, la mort de 350 religieux massacrés par les adversaires du concile de Chalcédoine.

Comme nous allions au monastère de Saint-Siméon, pour la cause de l'Eglise, ces méchants (les monophysites) nous ont dressé une embuscade sur le chemin; et, venant fondre sur nous, ont tué trois cent cinquante des nôtres et en ont blessé plusieurs. Ils ont tué même près des autels ceux qui s'y sont réfugiés. Ils ont brûlé des monastères, envoyant de nuit une multitude de gens séditieux et gagnés par argent, qui ont enlevé le peu qu'il y avait. Vous serez instruit de tout par les mémoires de nos vénérables frères, Jean et Sergius. Nous les avions envoyés à Constantinople, espérant avoir raison de tous ces excès, mais l'empereur, sans daigner leur dire une parole, les a chassés honteusement. Ce qui nous a fait connaître qu'il est lui-même auteur de ces maux (1).

Nous avons encore la réponse du pape Hormisdas (2), en date du 10 février 518. La même année, après la mort de l'empereur Anastase I[er], les mêmes moines présentaient une supplique au concile de la province, après juillet 518, supplique dans laquelle ils font un second récit du guet-apens que leur avaient tendu les monophysites (3). Ces 350 martyrs sont vénérés le 31 juillet comme des Maronites, bien qu'ils appartinssent, en réalité, à tous les couvents de la Syrie II[e].

Le monastère Saint-Maron délégua au concile de Constantinople, tenu en 536, le moine et apocrisiaire Paul, qui souscrivit les suppliques adressées au pape Agapit, à l'empereur Justinien et au patriarche Ménas. Dans le procès-verbal des sessions, ce délégué signe constamment un des premiers parmi les moines étrangers à la capitale (4). D'ailleurs, la manière dont sa signature se présente à un certain endroit (5): Παῦλος ἀποκρισιάριος μονῆς τοῦ μακαρίου Μάρωνος τῆς ἐξαρχούσης τῶν ἐν τῇ δευτέρᾳ Συρίᾳ εὐαγῶν μοναστηρίων, montre bien que le couvent de Saint-Maron occupait le premier rang dans la province de la Syrie II[e], comme celui de Dalmate à Constantinople, comme ceux de Saint-Passarion et de Sainte-Mélanie à Jérusalem (6).

L'historien Procope rapporte, de plus, que Justinien fit réparer la muraille de Saint-Maron dans le diocèse d'Apamée (7). On ignore à quelle cause était due la destruction de ces murailles, si elles avaient été renversées par les monophysites ou par un tremblement de terre. Quoi qu'il en soit

(1) *Op. cit.*, cap. XVI et XXIV. Le culte de saint Maron a été reconnu par le pape Benoit XIV dans sa lettre du 28 septembre 1752 à Nicolas Lercari.

(1) MANSI, *op. cit.*, t. VIII, col. 425-429.

(2) MANSI, *Conciliorum collectio*, t. VIII, col. 429 et surtout 1023-1030.

(3) MANSI, *op. cit.*, t. VIII, 1130-1138.

(4) MANSI, *op. cit.*, t. VIII, col. 882, 911, 930, 939, 954, 995, etc.

(5) MANSI, *op. cit.*, t. VIII, col. 1022.

(6) Pour connaître l'histoire de l'archimandritat et de l'archimandrite, voir l'article du P. Pargoire, *sub verbo*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de Dom Cabrol, Paris, 1906, t. I[er], col. 2739-2752.

(7) *De ædificiis*, lib. V, cap. IX.

de ce point particulier, le monastère Saint-Maron mentionné par l'historien byzantin désigne certainement celui dont nous parlons en ce moment.

Longtemps encore les disciples de saint Maron furent le meilleur appui de la cause orthodoxe contre les attaques passionnées des monophysites. Nous en avons des preuves irréfutables provenant de contemporains et qui dépeignent sous un jour nouveau l'antipathie qui existait entre les maronites et les partisans de Jacques Baradaï.

Dans un manuscrit syriaque du VIIIe siècle conservé au British Museum (1), M. l'abbé Nau a découvert un texte syriaque inédit comprenant une lettre des moines de Beth Maron aux jacobites avec la réponse de ces derniers. Il a publié l'une et l'autre dans le *Bulletin de Saint-Louis des Maronites* (2). Je transcris l'analyse qu'il a donnée lui-même de ces deux pièces.

Ces documents mettent en relief, une fois de plus, l'orthodoxie des moines de Saint-Maron, du VIe au VIIe siècle (3), leurs luttes avec les jacobites et la prééminence dont leur monastère jouissait alors sur les monastères de la Syrie IIe. D'après cet écrit, les moines de Saint-Maron, qui représentent le parti des orthodoxes, des partisans du concile de Chalcédoine et du pape saint Léon, avaient eu une conférence à Antioche avec les sectateurs de Pierre de Callinice, patriarche jacobite de 578 à 591. Ceux-ci n'avaient pu leur répondre, pas même durant un délai supplémentaire de cinq jours qu'on leur avait concédé (4). Ils n'avaient pas répondu davantage à une lettre que les moines de Saint-Maron leur avaient fait tenir par un certain Mar Constantin.

Les maronites Philippe et Thomas rédigèrent alors la lettre..... et chargèrent Isaac et Simon de la porter aux jacobites et de sommer leurs moines, leurs avocats et leurs évêques d'y faire réponse ou de renier leurs erreurs..... Théodore, du monastère de Beth Mar Arbaz, leur fit une longue réponse; il les traite de « rejetons de la vigne de Léon » et de « plant de la vigne chalcédonienne »..... Pour fixer la date à laquelle fut écrite la présente lettre, nous ferons remarquer qu'il y est question d'une dispute à Antioche et de Pierre (de Callinice), et que l'on connaît d'ailleurs une réunion de moines convoquée à Antioche pour discuter de la foi à l'occasion de ce même Pierre peu après sa mort, c'est-à-dire peu après 591. Il semble bien qu'il est question du même fait dans les deux cas. Notre lettre aurait donc été rédigée peu après l'année 591 (1).

Je ne cite qu'un extrait de la réponse des Jacobites aux moines maronites, le trait final. On verra que si les Sévériens, avec l'appui de l'empereur Anastase Ier, massacrèrent des moines de Saint-Maron et d'autres couvents catholiques, vers 517, les maronites n'usaient pas de meilleurs procédés envers leurs adversaires, quand ils savaient pouvoir, à leur tour, compter sur le gouvernement.

Si je vous (les Maronites) adjurais par votre habit vénéré, comme vous l'avez fait pour nous, je sais que vous mentiriez parce qu'il ne vous est pas vénérable, mais qu'il est très méprisé et vil à vos yeux. Je sais que vous lui paraissez étrangers, vous qui portez des bâtons, qui frappez, chassez, poursuivez et vilipendez les prêtres et les fidèles du Messie qui n'acceptent pas de s'associer à votre méchanceté. Vous ressemblez aux voleurs et aux malfaiteurs, qui se tiennent dans les montagnes et dans les lieux déserts et dévastés, pour y faire leur besogne semblable à la vôtre. Vous en recevrez une semblable rétribution de Dieu, lui qui rend à chacun selon ses œuvres dans son jugement juste et droit, comme il est écrit (2).

*
* *

De ces deux lettres il ressort avec évidence que, vers la fin du VIe siècle, le mo-

(1) *Addit.* 12155, fol. 163.

(2) Paris, janvier et avril 1903, p. 343-350, 367-381.

(3) Il serait plus exact de dire au VIe siècle.

(4) Du moins, à ce qu'affirment les Maronites; les jacobites, eux, prétendaient le contraire : « Nous n'avons pas pu connaître quand, à quel jour, à quelle heure, à quel moment vous nous avez remis un écrit dans la ville d'Antioche..... Après vous être enfuis secrètement devant la réprimande à Antioche », p. 369, 381.

(1) Denys de Tellmahré, cité par Michel le Syrien, édit. Chabot, t. II, fasc. III, col. 362-364, raconte longuement ce qui se passa à la conférence d'Antioche, ainsi que Assemani dans la *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 72.

(2) F. NAU, *op. cit.*, p. 381.

nastère de Saint-Maron existait toujours et qu'il était toujours à la tête des autres maisons religieuses de la Syrie IIe. Il en ressort aussi que les moines maronites restaient fidèles à la doctrine du concile de Chalcédoine, qu'ils avaient vaillamment défendue, même au prix de leur sang, sous le patriarcat de Sévère d'Antioche, 512-518, et qu'ils approuvaient encore au concile de Constantinople de 536. J'ajoute même, d'après deux passages de la lettre des jacobites qui ne paraissent pas avoir été remarqués, que les moines maronites recevaient encore, peu après 591, le cinquième concile œcuménique, tenu en 553, et qui avait condamné les Trois-Chapitres. Ceci indique bien que, jusqu'alors, leur orthodoxie a été perpétuelle et ininterrompue. On lit, en effet, dans la lettre des jacobites :

L'empereur Justinien a encore confirmé cela dans son édit reçu au concile que vous appelez le cinquième..... Interrogez, comme nous l'avons dit plus haut, le Ve concile et l'empereur Justinien, et dites-nous ce qu'il vous répondra (1).

Ceci dit, il est bon de noter que la découverte de M. l'abbé Nau, si intéressante qu'elle soit, ne modifie en rien la question telle qu'elle doit se poser. Jamais on n'a accusé ou du moins on n'aurait dû accuser les moines du couvent de Saint-Maron d'avoir attaqué *directement* la doctrine définie par le concile de Chalcédoine. Je souligne le mot directement, car il est indéniable que, indirectement, le monothélisme sape bien la doctrine des deux natures. Et jamais, non plus, on n'a pu les accuser d'être monothélites au VIe siècle, alors que les premiers germes de cette hérésie — en tant qu'elle se distingue du monophysisme — sont saisis pour la première fois vers l'année 616, lors des négociations du patriarche Sergius avec Théodore de Pharan, Georges Arsas, le paulianiste d'Alexandrie, Cyrus de Phasis, etc. (2).

(1) F. Nau, *op. cit.*, p. 377. 381.

(2) Voir, pour les origines du monothélisme, mon article : *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII (1903), p. 37-65.

Dès lors, je ne comprends pas l'étonnement de M. Krueger, qui semble vouloir aujourd'hui faire machine en arrière (1) après avoir soutenu maintes fois que les maronites étaient monothélites.

Si les maronites acceptaient la doctrine de Chalcédoine et étaient d'accord avec le pouvoir impérial de Constantinople, vers la fin du VIe siècle, il en était de même encore trente ou quarante années plus tard, de 629 à 634, pendant le long séjour que fit Héraclius en Syrie. On lit, en effet, un passage très significatif dans la *Chronique de Michel le Syrien*, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199. Je ne citerais pas ici un document aussi tardif, si Michel le Syrien n'avait pris soin de déclarer lui-même que sa principale source est ici Denys de Tell-Mahré, patriarche jacobite d'Antioche, mort en 845, et dont la Chronique, aujourd'hui perdue (2), s'étendait du règne de Maurice à celui de Théophile, 582-842.

L'empereur (Héraclius) s'en étant allé à Mabboug, le patriarche Mar Athanasius alla le trouver avec douze évêques..... ils restèrent près de lui à discuter pendant douze jours. Il leur demanda un libelle de leur croyance et ils lui donnèrent celui qui est écrit plus haut. Après l'avoir lu, il loua leur croyance, et leur demanda de lui donner la Communion et d'accepter l'écrit qu'il avait fait et qui confessait *deux natures unies dans le Christ, une volonté et une opération* (3), selon Cyrillus. Quand ils virent qu'il était d'accord avec Nestorius et Léon, ils ne l'acceptèrent pas, et Héraclius s'irrita. Il écrivit par tout son empire qu'on devait couper le nez et les oreilles et piller la maison de quiconque n'adhérait pas au Concile de Chalcédoine.

Cette persécution dura longtemps, et beau-

(1) *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIV (1905), p. 636.

(2) La Chronique de Denys de Tell-Mahré est reproduite en grande partie dans l'ouvrage de Michel le Syrien, ainsi que celui-ci le déclare expressément en notant l'endroit où commencent et celui où finissent les emprunts. Dans la traduction qu'a donnée M. l'abbé Chabot de cette chronique, l'ouvrage de Denys occupe dans le tome II les pages 357 à 529, et, dans le tome III, les pages 1 à 111.

(3) M. Chabot a raison de faire remarquer que c'est la doctrine de l'*Ecthèse*, avant même la publication de cet édit religieux.

coup de moines adhérèrent au synode. Les moines de *Beth-Maron*, de Mabboug, d'Emèse et des pays du Sud laissèrent paraître leur malice : un grand nombre d'entre eux acceptèrent le synode (1) et s'emparèrent de la plupart des églises et des monastères. Héraclius ne permettait pas aux orthodoxes (les jacobites) de se présenter devant lui et n'accueillait pas leurs plaintes au sujet du vol de leurs églises. C'est pourquoi le Dieu des vengeances, qui est seul tout-puissant, qui change l'empire des hommes comme il veut, le donne à qui il veut, et y élève les plus humbles, voyant la méchanceté des Romains qui, partout où ils dominaient, pillaient cruellement nos églises et nos monastères et nous condamnaient sans pitié, amena dans la région du Sud les fils d'Ismaël, pour nous délivrer par eux des mains des Romains. Et si, à la vérité, nous avons subi quelque dommage, parce que les églises catholiques qui nous avaient été enlevées et avaient été données aux chalcédoniens leur restèrent — attendu que, quand les villes se soumirent aux Taiyayè (les Arabes), ceux-ci attribuèrent à chaque confession les temples qu'ils trouvèrent en sa possession, et qu'à cette époque la grande église d'Edesse et celle de Harran nous avaient été enlevées — cependant, ce ne fut pas un léger avantage pour nous d'être délivrés de la cruauté des Romains, de leur méchanceté, de leur colère, de leur zèle cruel vis-à-vis de nous, et de nous trouver en repos (2).

Ce texte de Denys de Tell-Mahré nous révèle plusieurs faits qui sont dignes d'intérêt. Tout d'abord, il ne s'agit encore ici, au VII[e] siècle, que des moines du couvent de Beth-Maron, et non d'une nation ou d'une Eglise maronite hiérarchisée. La question se présente donc telle que nous l'avons trouvée au V[e] siècle.

En second lieu, ces moines maronites, qui sont chalcédoniens, font cause commune avec l'empereur de Byzance, avec Héraclius, un des souverains qui mirent le plus de persévérance à réaliser l'unité politique et religieuse de leurs provinces. A ce titre, les moines de Beth-Maron sont melkites, c'est-à-dire impérialistes, comme le sont tous les Syriens, qui depuis 451, sont restés fidèles à la doctrine des deux natures et à la cause de la cour byzantine. Ils représentent donc en Syrie l'élément étranger ou, du moins, le parti des étrangers, c'est-à-dire des Grecs, si détestés des jacobites, comme le montre le passage cité de la *Chronique* du patriarche Denys. Et, en effet, M. l'abbé Nau, un des plus chauds partisans de la perpétuelle orthodoxie des maronites, ne fait aucune difficulté de reconnaître que, au moins pour la période traitée jusqu'ici, la langue officielle des moines maronites était le grec, que les lettres de 517 et de 518, les signatures données au concile de 536, les lettres écrites peu après 591 sont ou étaient originairement rédigées en grec.

En troisième lieu, enfin, nous voyons poindre, dans les propositions faites par Héraclius au patriarche jacobite Athanase, les idées fondamentales du monothélisme. Et ces idées, nous savons aujourd'hui (1) que, d'accord avec Sergius, patriarche de Constantinople, Héraclius travailla à les répandre parmi ses sujets à partir de l'année 616, afin de gagner à lui les Eglises séparées des arméniens, des jacobites et des coptes, bref toutes les fractions du parti monophysite. Dès lors, quiconque était pour les idées religieuses de l'empereur Héraclius embrassait par le fait même l'hérésie monothélite, tout en maintenant la doctrine du concile de Chalcédoine. Et comme les moines du monastère Saint-Maron sont désignés nommément parmi les adhérents du souverain byzantin, ils sont aussi, par le fait même, comptés au nombre des monothélites.

(1) Ceci ne doit pas s'entendre des moines maronites, qui recevaient le concile de Chalcédoine, ainsi que nous l'avons vu, mais de quelques couvents jacobites.

(2) Le fait était déjà connu par Bar-Hébraeus, un écrivain jacobite mort en 1286. Celui-ci, en effet, reproduit dans sa *Chronique ecclésiastique*, t. I[er], col. 270-274, le passage de Michel le Syrien, à peu près dans les mêmes termes, et Michel le Syrien ne fait que copier Denys de Tell-Mahré. Eutychius, au X[e] siècle, *P. G.*, t. CXI, col. 1089, parle aussi de l'accord conclu entre Héraclius et les maronites. Michel, t. II, fasc. III, p. 412.

(1) Je renvoie le lecteur à l'historique que j'ai donné, avec pièces à l'appui, des origines du monothélisme dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII (1903), p. 37-65. La conférence de Mabboug ou Hiérapolis est également mentionnée par les auteurs grecs. Voir *Op. cit.*, p. 53-54.

Il n'y a donc aucune contradiction dans les documents, lorsqu'ils nous retracent ensuite les luttes des moines maronites contre les jacobites. Ceux-ci, ayant refusé la formule suspecte que leur proposait Héraclius, continuaient à être considérés comme les ennemis du concile de Chalcédoine, que la cour byzantine voulait maintenir à tout prix, et les moines maronites, qui avaient adhéré à l'*Ecthèse*, étaient tenus de les combattre sans merci. De fait, nous voyons une *Chronique maronite* (1), qui remonte à la fin du VIIe siècle, nous retracer un de ces combats, qui eut lieu, après la conquête arabe, au mois de juin 659, devant le calife Moaviah.

Ce même mois, les évêques jacobites Théodore et Sabocht vinrent à Damas, devant Moaviah, et disputèrent au sujet de la foi avec les maronites. Les jacobites furent vaincus, et Moaviah les condamna à payer 20 000 dinars, puis il leur ordonna de se tenir tranquilles. Les évêques jacobites continuèrent à payer tous les ans la même somme d'argent à Moaviah, afin qu'il ne cessât de les protéger et que les fils de l'Eglise ne les persécutassent pas. Celui que les jacobites nomment patriarche décida quelle contribution pour cette somme d'argent tous les couvents de moines et de religieuses devraient lui apporter chaque année, ainsi que tous les fidèles. Puis il se chargeait de faire cadeau de cette somme à Moaviah, afin que, par crainte de celui-ci, tous les jacobites lui obéissent (2).

Lorsqu'on aura cité l'histoire d'un stylite, qui, après avoir abandonné son état pour se livrer aux pires désordres, se retira ensuite au monastère de Saint-Maron (1), on aura, je crois, tous les documents qui concernent ce monastère et ses religieux, au moins jusqu'à la fin du VIIe siècle.

*
* *

Il est bon cependant, avant de passer aux témoignages du VIIIe siècle, de décrire brièvement la situation religieuse de la Syrie; ceci nous aidera à mieux comprendre la suite des événements. Le dernier patriarche grec-catholique d'Antioche, Anastase, était mort en 610, martyrisé par les soldats et par les Juifs. On ne put lui donner de successeur. La Syrie, en effet, commençait à être occupée par les Perses, qui, avec un grand sens politique, favorisaient les Syriens jacobites au détriment des Syriens melkites, sujets dévoués du *basileus*. Il n'y avait donc plus alors qu'un seul patriarche d'Antioche, celui des jacobites, nommé Athanase le chamelier. Celui-ci s'efforçait de se faire reconnaître même par les catholiques, et, de sa solitude palestinienne, le moine Antiochus protestait vivement, vers l'année 620, contre son usurpation (2).

La situation ne se modifia pas avant le triomphe définitif d'Héraclius sur Chosroès et son voyage triomphal en Syrie, 629. A ce moment, l'empereur proposa au patriarche jacobite, ainsi que l'assure le chroniqueur grec Théophane (3), de le reconnaître pour seul patriarche légitime d'Antioche, s'il voulait bien, en retour, adhérer au concile de Chalcédoine, et accepter la formule de deux natures et d'une seule énergie et volonté dans le Christ. Athanase aurait refusé, au dire de l'un de ses successeurs du IXe siècle, Denys de Tell-Mahré, qui cite même *in extenso* une de ses réponses à l'empereur (4). Celui-ci, froissé, aurait modifié alors sa politique religieuse en persécutant les monophysites.

(1) Cette Chronique, qui commence, dans l'état où elle nous est parvenue, au règne d'Alexandre le Grand, s'étend avec force lacunes — une d'elles va de l'an 361 à l'an 658 — jusqu'en 664 de notre ère. Comme les derniers fragments proviennent d'un témoin oculaire, il s'ensuit que la composition de cet ouvrage doit se placer vers la fin du VIIe siècle. MM. Brooks et Chabot l'ont édité avec traduction latine, *Chronica minora, pars secunda*, dans le *Corpus scriptorum christianorum, orientalium, scriptores syri, series tertia*, t. IV, p. 35-57. Paris, 1904.

(2) La traduction de ce passage est empruntée à M. l'abbé Nau, qui, bien avant l'édition de MM. Brooks et Chabot, avait traduit une bonne partie de cette *Chronique maronite* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV (1899) p. 319-326. C'est M. Noeldeke qui a donné à cet ouvrage le nom de *Chronique maronite*, parce qu'elle paraît avoir un moine de la Syrie pour auteur.

(1) *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV, p. 339.

(2) MIGNE, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1844.

(3) MIGNE, *P. G.*, t. CVIII, col. 677 sq.

(4) *Chronique de Michel le Syrien*. Paris, 1904, t. II, fasc. III, p. 405-413.

Quel que soit le changement survenu dans l'attitude du *basileus*, on ne voit pas qu'il ait profité de son séjour en Syrie pour installer un patriarche grec sur le siège d'Antioche, tandis qu'à Athanase, mort en 630 ou 631, les jacobites s'empressaient de substituer Jean des Sedra (1). Peut-être Héraclius comptait-il toujours sur un revirement prochain de la part des jacobites et ne voulait-il pas, en opposant à Jean un patriarche melkite, perpétuer la division religieuse qu'il s'efforçait de dissiper.

Le revirement se produisit, en effet, mais du côté où personne ne s'attendait alors à le voir venir. Les Arabes, fanatisés par le Prophète, envahirent la Palestine et la Syrie, et l'empereur, contraint de rentrer bientôt dans sa capitale, adressait en pleurant le suprême adieu à sa chère Syrie perdue. La conduite à tenir par les nouveaux maîtres du pays vis-à-vis des chrétiens était toute tracée.

Ils se trouvaient en présence de deux Eglises indigènes, rivales l'une de l'autre, ou, pour mieux dire, mortelles ennemies. L'une, l'Eglise jacobite, pour laquelle le gouvernement de Byzance n'avait jamais manifesté une bien vive sympathie et qui le lui avait payé de retour, d'ailleurs, groupait sous son autorité la grande majorité des indigènes. Elle possédait un patriarche, de nombreux évêques, des églises et des couvents en nombre incalculable; elle voyait sans trop de déplaisir l'arrivée des Arabes, des frères de race, qui les délivraient du joug byzantin abhorré. A elle naturellement allèrent dès l'origine toutes les faveurs du pouvoir.

L'autre Eglise, surnommée dédaigneusement l'Eglise melkite, se composait d'un petit nombre de fidèles : Hellènes d'origine ou hellénisés depuis longtemps, Syriens de race attachés à la fortune de Byzance pour des causes religieuses ou par suite des emplois publics qu'ils exerçaient. Cette Eglise, qui avait été jusque-là l'Eglise officielle, aurait évidemment les yeux tournés vers Constantinople, et il était à craindre que son loyalisme envers le nouveau régime s'inspirât avant tout des circonstances politiques. Comme elle ne possédait pas alors de patriarche, les Arabes se gardèrent bien de lui en donner, et la vacance du siège d'Antioche, commencée avant eux en 610, se prolongea grâce à eux jusqu'en l'année 742.

A Constantinople cependant, on avait fini par comprendre le danger qui résulterait de cette vacance du siège d'Antioche. Laisser les chrétiens melkites sans chef reconnu, c'eût été les exposer, l'un après l'autre, à déserter l'Eglise officielle et la cause impériale, pour se ranger sous l'égide des jacobites et l'autorité des califes. On résolut donc de nommer un patriarche. Mais comme le monothélisme était devenu la seule religion d'Etat, le nouvel élu dut en faire profession. Il s'appelait Macédonius. Son élection, qui est antérieure à l'année 649, fut faite uniquement par la cour impériale ou par le patriarche de Constantinople, ce qui revient au même. Il ne semble pas que l'Eglise d'Antioche ait été consultée, du moins d'après deux lettres du pape saint Martin, écrites en 649. Dans la première, adressée à son vicaire apostolique, Jean, évêque de Philadelphie, le pape s'exprime ainsi sur le compte de Macédonius : *Ejus qui false episcopatus sibi nomen affinxit, Macedonii dico, importunas litterarum minas, sive protestationem fortiter despuito. Hunc enim episcopum catholica Ecclesia nullo modo novit, non solum quod is præter canones, in externa regione, sine consensu et absque ullo decreto, hanc sibi appellationem usurpavit, sed et quod consentiat hæreticis* (1). Dans la seconde lettre, adressée aux Eglises de Jérusalem et d'Antioche, saint Martin dit encore : *Devitentes insanos hæresum victores..... Macedonium hæreticum, quem contra canones sibi finxerunt falsum Antiochiæ episcopum prædicti hæretici* (2).

(1) *Chronique de Michel le Syrien*, t. II, fasc. III, p. 419.

(1) Mansi, *Conciliorum collectio*, t. X, col. 811.

(2) Mansi, *Op. cit.*, t. X, col. 830. D'après la *Chronique de Michel le Syrien*, t. II, fasc. III, p. 401, qui a surtout utilisé Denys de Tell-Mahré au IXe siècle, l'élection de

Au patriarche Macédonius succéda Macaire, le fougueux monothélite, qui refusa de renoncer à ses idées, lorsque la cour impériale eut modifié les siennes, et fut déposé au VI[e] concile œcuménique de 680-681. Ces deux patriarches melkites d'Antioche, désignés par Byzance, ne mirent jamais les pieds en Syrie, où les califes arabes n'auraient certainement pas toléré leur présence. En résidence dans quelque monastère de Constantinople, ils dirigèrent de là pendant quarante à cinquante ans l'Eglise melkite confiée à leurs soins par les empereurs, au moins les évêques, prêtres et fidèles de Syrie qui voulurent bien accepter, avec le patronage de Byzance, le poison de l'hérésie monothélite.

Que devenaient pendant ce temps les melkites catholiques, c'est-à-dire les melkites qui recevaient, non seulement la doctrine des deux natures définie au concile de Chalcédoine, mais encore celle des deux volontés et des deux énergies qui en était la conséquence inévitable? Sur ce point-là, nous sommes assez mal renseignés. Il semble pourtant que, après la mort du patriarche de Jérusalem, saint Sophrone, survenue vers 638, Rome ait confié à son fidèle disciple, l'évêque de Dora, le titre de vicaire apostolique pour les fidèles des patriarcats d'Antioche et de Jérusalem. Cet évêque exerça ces fonctions jusqu'en 649, où, par suite de plaintes dirigées contre lui, le pape saint Martin fut obligé de lui donner un successeur. Ce fut Jean, évêque de Philadelphie en Arabie, avec l'assistance des deux évêques d'Hésebon et de Bacatha, et du supérieur du monastère Saint-Théodose en Palestine, l'archimandrite Georges. Nous possédons encore toute la correspondance du Pape relative à cette affaire (1), et nous connaissons ainsi la nature des pouvoirs qui furent attribués à l'évêque Jean. C'est bien un vicaire apostolique que le Pape avait institué, avec charge de nommer les évêques, les prêtres et les diacres pour les diocèses qui en seraient dépourvus, bref, avec la charge de gérer en maître les deux patriarcats.

Depuis 649 jusqu'en 681, nous ignorons tout de la portion de l'Eglise d'Antioche restée fidèle à la foi catholique. De même, nous ignorons jusqu'à quel moment Jean de Philadelphie remplit sa charge de vicaire apostolique, et si, après sa mort, le Pape lui donna un successeur. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que, s'il existait en 680, lors de la réunion du VI[e] concile, un vicaire apostolique en Syrie, il avait perdu toute juridiction sur le patriarcat de Jérusalem, qui relevait alors d'un simple prêtre, le *locum tenens* Théodore (1).

Quoi qu'il en soit de ce fait, ce qui nous étonne le plus dans les nominations faites par le pape saint Martin en 649, c'est qu'elles eurent lieu en dehors de la Syrie proprement dite. En effet, le siège du vicaire apostolique, Philadelphie, est situé dans la Palestine transjordane, ainsi que les sièges de ses deux assistants, Hésebon et Bacatha; quant au couvent de Saint-Théodose, dirigé par l'archimandrite Georges, le troisième conseiller de l'évêque Jean, qui ne sait qu'il se trouve également en Palestine, presque aux portes de Jérusalem? Il résulte, ce me semble, de ce quadruple choix que le patriarcat melkite d'Antioche avait, dans sa généralité, embrassé le monothélisme. Sinon, il serait inexplicable que la cour pontificale n'ait pas désigné des évêques et des supérieurs de couvents de la Syrie pour diriger, au nom de Rome, le patriarcat d'Antioche.

Le monothélisme, en tant que religion d'Etat, ne survécut pas au VI[e] concile œcuménique, qui vit le rétablissement des rapports religieux entre Rome et

Macedonius remonterait à l'année 648; Eutychius, lui, *P. G.*, t. CXI, col. 1078 et 1108, la mettrait en l'année 632.

(1) Mansi, *Op. cit.*, t. X, col. 805-832.

(1) Le délégué du *locum tenens*, le prêtre et moine Georges, assiste et signe à toutes les sessions du VI[e] concile œcuménique, Mansi, *Op. cit.*, t. XI, p. 209, 212, 217, 224, 229, 317, 321, 328, etc., etc. D'après la biographie de saint André de Crète, voir *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 380, Théodore dirigeait déjà, en 674, le patriarcat de Jérusalem, en qualité de *locum tenens*.

Constantinople. Le patriarche monothélite d'Antioche, Macaire, ayant été déposé, le concile le remplaça par le moine Théophane, qui prit part, en qualité de patriarche, à la 14[e] session du concile (1), le 5 avril 681. Dès lors, ce prélat assiste et signe à toutes les autres sessions (2).

Si l'élection de Théophane remonte à l'année 681, nous ignorons la date de sa mort. D'après Anastase le Bibliothécaire, il serait mort vers 686, puisque cet historien fait monter, en cette même année, Alexandre sur le siège patriarcal d'Antioche. Quoi qu'il en soit du dire d'Anastase et du pontificat, fort douteux, d'Alexandre, nous savons que Georges, moine du Saint-Sépulcre et représentant de l'Eglise de Jérusalem au VI[e] concile, devint ensuite patriarche d'Antioche et qu'il assista, à ce titre, au concile dit *in Trullo* de 692. De ce fait, nous avons deux témoignages irrécusables : d'abord la signature de Georges apposée au bas des actes de ce concile (3); ensuite l'attestation d'un témoin oculaire, l'archidiacre Agathon. Après que l'empereur Philippique Bardane eut brûlé toutes les copies des actes du VI[e] concile, hormis l'exemplaire des archives patriarcales, Agathon, qui avait assisté au VI[e] concile comme secrétaire, fut chargé, en 713, par le patriarche Jean de Constantinople, de rédiger de nouvelles copies de ces actes sur l'exemplaire des archives patriarcales (4). Or, après la signature de Georges, simple moine en 681, Agathon a glissé cette note explicative : originaire de Sébaste, et devenu ensuite patriarche d'Antioche (5).

Georges était catholique comme son prédécesseur Théophane, mais pas plus que lui il ne se rendit en Syrie, où les Arabes se refusaient à admettre un patriarche melkite. Ce fut donc un patriarche melkite d'Antioche, *in partibus*, comme l'avaient été ses trois prédécesseurs, Théophane, Macaire et Macédonius. Si l'on en croit le chroniqueur grec Théophane, Georges a dû mourir vers l'année 702. En effet, Théophane nous apprend que le calife Hicham, mort vers 742, avait élevé le Syrien Etienne à la chaire patriarcale d'Antioche, vacante depuis quarante ans (1). En supposant même que la nomination d'Etienne remonte seulement à l'année 742, date de la mort d'Hicham, nous aurons l'année 702 comme date initiale de la vacance du siège.

En parlant ainsi, je me place au point de vue des Grecs, pour lesquels Macédonius, Macaire, Théophane et Georges étaient de vrais titulaires d'Antioche, bien qu'ils eussent résidé toute leur vie à Constantinople. Aux yeux des Arabes, il n'en était pas de même, et la chaire patriarcale était vacante, non plus seulement depuis quarante ans, mais depuis l'année 610, c'est-à-dire depuis cent trente ans environ. Théophane, d'ailleurs, est du même avis implicitement, puisqu'il reconnaît que le patriarche Etienne, nommé sous le calife Hicham, est le premier patriarche que les Arabes aient consenti à laisser choisir et que, à partir de ce moment, les élections des patriarches melkites d'Antioche se sont faites d'une manière régulière. A Etienne succéda en 744 Théophylacte, catholique et Syrien d'Edesse (2), et à celui-ci succéda vers 750 Théodore, qui était encore patriarche (3) en l'année 763, et qui semble originaire de la Palestine (4).

*
* *

C'est pendant cette période troublée et assez obscure, comprise entre l'année 610 et le milieu du VIII[e] siècle, que les maronites modernes voudraient placer l'existence de Jean Maron, le second patron de leur nation. Comme nous ne possédons sur lui aucun témoignage qui soit antérieur au X[e] siècle, j'étais presque tenté de

(1) MANSI, *Op. cit.*, t. XI, col. 584.
(2) MANSI, *Op. cit.*, t. XI, col. 604, 612, 622, 625, 640, 669, 684, 688.
(3) MANSI, *Op. cit.*, t. XI, col. 988.
(4) MANSI, *Op. cit.*, t. XII, col. 192, 204.
(5) MANSI, *Op. cit.*, t. XI, col. 684.

(1) MIGNE, *P. G.*, t. CVIII, anno 734, col. 837.
(2) MIGNE, *P. G.*, t. CVIII, col. 848-849.
(3) MIGNE, *P. G.*, t. CVIII, col. 873.
(4) MIGNE, *P. G.*, t. CVIII, col. 860, 865.

le passer sous silence, si je n'avais craint le reproche d'avoir usé de réticences ou d'avoir à dessein évité une difficulté. Toutefois, je ne dirai rien de ses faits et gestes, tels que les racontent les maronites d'après une chronique anonyme qui remonte à l'année 1305 de notre ère et d'après une biographie de ce personnage, publiée seulement en 1495 et par un maronite. Ces deux ouvrages sont trop tardifs pour qu'on les croie sur parole; par ailleurs, ce que l'on en peut contrôler sérieusement est contredit par les documents authentiques. Du reste, le lecteur qui voudrait s'édifier à ce sujet n'aurait qu'à se reporter à cette revue (1), où j'ai résumé de mon mieux ces deux écrits en les faisant suivre des restrictions qui s'imposent.

Il ne reste donc plus à examiner que deux sortes de témoignages : une citation d'Eutychius et les écrits attribués à Jean Maron.

D'après Eutychius, patriarche grec-melkite d'Alexandrie au xe siècle, vivait en Syrie, sous le règne de l'empereur Maurice, 582-602, un moine nommé Maron qui affirmait en Notre-Seigneur deux natures, une volonté, une opération et une personne. Ses partisans se recrutèrent surtout parmi les habitants de Hamah, de Quennesrin et de Haouas; il y avait aussi quelques Grecs. Après la mort de ce moine, les habitants de Hamah bâtirent un monastère qui portait son nom, le monastère de Deir-Maroun, et ils embrassèrent sa doctrine (2).

Ce passage d'Eutychius renferme de nombreuses inexactitudes. En effet, l'auteur semble confondre le moine Maron avec saint Maron, le contemporain de saint Jean Chrysostome; il fait ensuite bâtir au viie siècle le couvent Saint-Maron de l'Oronte, qui existait déjà au ve; enfin, il attribue au règne de Maurice l'éclosion du monothélisme, hérésie qui vit le jour quelques années plus tard, en 616, sous le règne d'Héraclius, et qui ne tomba vraiment dans le domaine public qu'en 633 et 634. Toutes ces erreurs sont cause qu'on ne peut s'appuyer sur un pareil témoignage. La seule chose qui soit à retenir, c'est qu'il a pu exister en Syrie au vie ou au viie siècle un moine Maron, distinct de saint Maron, le solitaire du ve siècle.

Les écrits attribués à Jean Maron se composent d'une *Exposition de la liturgie de saint Jacques*, d'un *Exposé de la foi* qu'Assemani appelait *Libellus fidei* et de deux courts traités dirigés contre les nestoriens et les jacobites. Examinons rapidement chacun de ces écrits; peut-être jetteront-ils un peu de lumière sur ce mystérieux personnage.

L'*Exposition de la liturgie de saint Jacques* a été publiée, sous le nom de Jean Maron, par Joseph-Louis Assemani dans son *Codex liturgicus* (1). L'attribution est absolument fausse. Mgr David, chorévêque syrien, l'avait déjà déclaré, il y a plus de trente-cinq ans, dans une courte note (2), et M. l'abbé Labourt vient de le prouver sans réplique en éditant d'une manière critique ce commentaire (3). L'ouvrage appartient au jacobite Denys bar Salibi, un évêque jacobite, qui l'a composé entre les années 1166 et 1171, ainsi qu'en font foi les manuscrits syriaques 208 et 209 de Paris qui le contiennent. Dans la suite, les maronites, après avoir fait subir à ce commentaire de nombreuses interpolations, signalées par Mgr David (4) et par M. l'abbé Labourt (5), l'ont attribué à Jean

(1) *Echos d'Orient*, t. IV (1900-1901), p. 99-102, 154-157.
(2) Migne, *P. G.*, t. CXI, col. 1077-1078.

(1) Paris, 1902, édit. Welter, t. V, p. 227-397.
(2) *Antiqua ecclesiæ syro-chaldaicæ traditio circa Petri apostoli ejusque successorum romanorum pontificum divinum primatum*. Rome, 1870, p. 102-103, en note. Mgr David fait honneur de cet ouvrage à Jacques, qui prit, en devenant évêque, le nom de Denys bar Salibi. Dans cette même note, il prouve aussi que le traité *Du Sacerdoce*, attribué par le maronite Abraham Ecchell à Jean Maron, est d'un autre évêque jacobite, Moïse bar Képha, qui vivait au ixe siècle. Sur ce Moïse, voir Rubens Duval, *la Littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 78, 203, 214, 252, 259, 283, 391-392.
(3) Dionysius bar Salibi, *Expositio liturgiæ*, dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, de M. Chabot, *Scriptores syri, series secunda*, t. XCIII, in-8° de 106 pages, Paris, 1903.
(4) Mgr David, *Op. cit.*, p. 102-103.
(5) Labourt, *Op. cit.*, p. 4-5, note 6.

Maron. Les manuscrits syriaques 206 de Paris et 102 de la Vaticane, transcrits par des maronites et fort tardifs du reste, sont les témoins de cette fausse tradition.

L'*Exposé de la foi* a été traduit en français par M. l'abbé Nau (1), il est attribué à Jean Maron dans les quatre manuscrits connus où il se trouve. Seulement, il importe de noter que ces quatre manuscrits sont d'origine maronite, et que les deux plus anciens datent seulement de 1392 et de 1470. Or, cette provenance ne laisse pas que d'être suspecte, surtout après la substitution du nom de Jean Maron que nous venons de constater dans une œuvre bien authentique de Denys bar Salibi. Pour l'*Exposé de la foi*, comme pour l'*Exposition de la liturgie*, on a pu prendre un ouvrage ancien, le démarquer et, au moyen de petites modifications, l'attribuer ensuite à Jean Maron. Ceci n'est pas une hypothèse absolument gratuite. L'éditeur et traducteur de notre ouvrage, M. l'abbé Nau, avoue, en effet (2), que celui-ci présente de grandes analogies avec un traité mis au compte de Léonce de Byzance (3), et que les citations nombreuses des anciens Pères sont à peu près identiques chez les deux auteurs. D'ailleurs, dans un travail de ce genre, il était facile à l'un ou à l'autre d'ajouter ou de retrancher certaines citations, ou même, çà et là, d'en modifier légèrement le sens.

On ne peut aujourd'hui, à moins d'avoir une bonne édition critique des deux traités et de s'être livré à un travail ingrat et fort long de comparaison, dire lequel des deux auteurs dépend de l'autre, ou même s'ils ne dépendent pas l'un et l'autre d'un troisième. En effet, rien n'était plus facile au VIe et au VIIe siècle que de faire un choix de textes patristiques se rapportant à l'union des deux natures en Jésus-Christ. De l'année 431 à l'année 458, il se forma plusieurs recueils de ce genre, soit en Occident, soit en Orient, ainsi que l'a fort bien montré M. l'abbé Saltet (1), recueils qui furent encore enrichis plus tard, parfois même de textes fautifs et inventés pour le besoin de la cause. Les théologiens postérieurs n'avaient qu'à puiser à ces sources nombreuses et ils le firent sans scrupule.

La dépendance de ces deux ouvrages n'est donc pas possible à établir, pas plus d'ailleurs que l'époque à laquelle ils ont été rédigés. L'ouvrage attribué à Léonce de Byzance est certainement postérieur à l'année 550; il parle, en effet, des jacobites (2), terme qui n'apparaît pas dans l'histoire avant la seconde moitié du VIe siècle; il mentionne, de plus, une prétendue lettre d'Amphiloque d'Iconium à Séleucus (3), que ne connaissent pas les trois enquêtes faites jusqu'au milieu du VIe siècle dans les œuvres d'Amphiloque pour y trouver des textes sur la théologie de l'Incarnation (4).

L'écrit attribué à Jean Maron ne peut pas, lui non plus, être antérieur à la moitié du VIe siècle; il cite, en effet, saint Jacques de Saroug (5), un écrivain monophysite, mort en 521; il cite saint Sévère d'Antioche (6), le fougueux monophysite mort en 543; il cite, enfin, la fausse lettre d'Amphiloque à Séleucus (7), que Facundus, évêque d'Hermiane, ne découvrait pas dans les œuvres authentiques de l'évêque d'Iconium entre les années 546 et 551. Tout cela nous reporte certainement au delà de 550. Par ailleurs, on n'y découvre aucune trace du conflit monothélite; ce qui nous défend de dépasser l'année 620 ou l'année 630.

Tel qu'on nous l'a donné, l'*Exposé de la foi* doit donc se placer, à mon avis, entre la seconde moitié du VIe siècle et le

(1) *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV, 1899, p. 188-219.
(2) *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV, p. 184, note 4.
(3) Edité par MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1833, in-4°, p. 110-155, et reproduit par MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVI, *pars secunda*, col. 1769-1902.

(1) L. SALTET, *Les Sources de l'Eranistès de Théodoret*, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Louvain, t. IV (1905), p. 289-303, 513-536, 741-754.
(2) MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1900.
(3) MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1837 c.
(4) L. SALTET, *Op. cit.*, t. VI, p. 749-754.
(5) *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV, p. 201-202.
(6) *Op. cit.*, p. 211-214.
(7) *Op. cit.*, p. 195.

premier tiers du VIIe. Il ne fournit aucun renseignement sur son auteur et ne pourrait être, comme je l'ai déjà dit, qu'un pastiche d'un autre ouvrage. Par ailleurs, le titre de *saint*, accolé aux noms de Jacques de Saroug et de Sévère d'Antioche, deux monophysites authentiques, alors que Léonce de Byzance, tout en citant Sévère et Timothée Elure, les traite explicitement d'*hérétiques*, semblerait indiquer que l'ouvrage attribué à Jean Maron provient du camp monophysite. Quand on possédera le traité dans son entier (1), et d'après des manuscrits qui n'auront pas subi les retouches des maronites, on pourra peut-être se prononcer sur ce point.

Il n'y a rien à tirer des deux courts traités contre les monophysites et les nestoriens (1): là encore, la vraie paternité de l'œuvre reste à établir.

Notre enquête sur Jean Maron est terminée; force nous est bien de conclure que nous ne savons absolument rien sur ce personnage et que, s'il a existé, il se dérobe toujours à nos recherches.

(*A suivre.*)

SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

INSCRIPTIONS LATINES ET GRECQUES D'ICONIUM

Les monuments épigraphiques d'Iconium n'étant pas nombreux, on sera peut-être heureux de connaître les deux inscriptions latines et les deux inscriptions grecques que je viens d'y estamper.

I. — INSCRIPTION EN L'HONNEUR DE LUCIUS VERUS.

Le premier texte latin, malheureusement fragmentaire, paraît, d'après la disposition et la teneur de ce qu'il en reste, appartenir à une base de statue. Les lettres, d'une très belle gravure, sont hautes de 0m,065 à la première ligne et de 0m,055 aux dix autres, exception faite pour l'*i* final de *divi* aux quatrième et cinquième lignes.

IMPCAES
NTONINIFIL
HADRIANIN
IDIVITRAIA
ARTHICIPP
OTIDIVINER
ABNEPOTI
OAVRELI
OAVGVS
ESTIII
ON

Imp(eratori) Cæs(ari) [divi
A]ntonini fil(io), [di-
vi] Hadriani n[e-
pot]i, divi Traia-
ni P[arthici p(atris) p(atriæ) [pro-
nep]oti, divi Ner-
væ] abnepoti
Luci]o Aureli[o
Ver]o Augus[to,
p(ontifici) m(aximo), trib(unicia)] potes
t(ate) III, [co(n)s(uli) II,
Col(onia) Hadr(iana) Ic]on iensium.

Les deux dernières lignes ne sont remplies que par à peu près. On sait que le nom officiel d'Iconium au IIe siècle était Colonia Aelia Hadriana Augusta Iconiensium. C'est bien au IIe siècle qu'appartient l'inscription. L'empereur Lucius Verus, à qui elle s'adresse, est donné comme revêtu de la puissance tribunice pour la troisième fois, mais il ne porte pas encore le titre d'Armeniacus. Ces deux circonstances permettent, je crois, d'assigner notre monument à l'année 163.

(1) L'édition donnée par M. Nau est fragmentaire; les premières lignes supposent une partie qui fait défaut.

(1) *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV, p. 219-226. Il existe un écrivain jacobite, mort vers 1017 et nommé *Jean de Maron*, voir RUBENS DUVAL, *La Littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 79, 395-396; il y a lieu de se demander si l'on n'a pas fait de ce Jean de Maron authentique le Jean Maron introuvable.

II. — Inscription en l'honneur de Marcus Arruntius.

Le second texte latin est dans un état parfait de conservation. Hautes de 0^{m},065 à la première ligne, les lettres n'ont plus que 0^{m},005 aux autres.

M A R R V N T I O M
F I L S E R G F R V G I P R A E F
C O H I I I I V L P P E T R A E O R
T R I B M I L L E G X I I I G E M
P R A E F A L A E P A R T H O R
S A G I T P R O C A V G P R O V I N
B R I T A N A D C E N S P R O V I N
C I L I C P R O V C A P P A D E T
A R M E N I A E M I N O R I S
E T P O N T I M E D I T E R R A N I I
M C L A V D I V S L O N G V S
C O G N A T O S V O O B M E
R I T A

A la fin des lignes 5 et 6, l'I de *provin* est gravé au-dessus du premier jambage de N. A la fin de la dixième, on lit deux petits I, l'un sur le dernier jambage de N, l'autre à droite et à mi-hauteur de ce même jambage.

M(arco) Arruntio, M(arci)
fil(io), Serg(io) Frugi, præf(ecto)
coh(ortis) IIII Ulp(iæ) Petræor(um),
trib(uno) mil(itum) leg(ionis) XIII Gem(inæ),
præf(ecto) alæ Parthor(um)
sagit(tariorum), proc(uratori) Aug(usti) provin(ciæ)
Britan(niæ), adcens(us) provin(ciæ)
Cilic(iæ), prov(inciæ) Cappad(ociæ) et
Armeniæ Minoris
et Ponti Mediterran[e]i,
M(arcus) Claudius Longus
cognato suo ob me-
rita.

Voilà qui nous donne la carrière d'un personnage assez considérable. Son premier commandement, celui de la cohorte IIII Ulpia Petræorum, fait penser au diplôme militaire de l'armée de Judée, où l'on a trouvé, mentionnées pour la première fois, les cohortes IIII et VI Petræorum et la cohorte II Ulpia Galatarum (1). Il m'est impossible de dire, faute des livres voulus, si notre M. Arruntius figure au nombre des procurateurs de Bretagne signalés par l'épigraphie (1). Je ne sais pas davantage s'il est connu par quelque autre source. En tout cas, la cohorte IIII Ulpia Petræorum ne pouvant se placer avant Trajan, et la province de Bretagne ayant été disloquée en 197, notre inscription est nécessairement du IIe siècle.

III. — Epitaphe de Nestor, fils de Ménédémos.

Le texte grec gravé sur le tombeau de Nestor est de basse époque. Voilà du moins ce que paraissent indiquer les défectuosités de la gravure et la forme des lettres. Celles-ci ont une hauteur qui, de 0^{m},056, s'abaisse progressivement jusqu'à 0^{m},038.

Ν Ε Σ Τ Ω Ρ Μ Ε Ν Ε
Δ Η Μ Ο Υ Τ Ο Υ Ν Α Ν Ε
Ο Σ Ε Α Υ Τ Ω Κ Α Ι Β Ε Λ Λ Α
Τ Η Ε Α Υ Τ Ο Υ Γ Υ Ν Α Ι Κ Ι Κ Α Ι
Μ Ε Ν Ε Δ Η Μ Ω Υ Ω Τ Ο Α Γ Α
Λ Μ Α Φ Ι Λ Ο Σ Τ Ο Ρ Γ Ι Α Σ Κ Α Ι Ε Υ
Ν Ο Ι Α Σ Κ Α Ι Π Α Σ Η Σ Κ Ο Σ Μ Ι Ο Τ Η
Τ Ο Σ Ε Ν Ε Κ Ε Ν

Tous les O et tous les Σ sont rectangulaires. On remarque huit ligatures : O et Σ aux lignes 3, 6, 7 et 8; T et H aux lignes 4 et 7; H et Σ à la ligne 7; N et E à la ligne 8. Le mot υἱῷ à la cinquième ligne est gravé sans iota.

Νέστωρ Μενε-
δήμου τοῦ Νανέ-
ος ἑαυτῷ καὶ Βέλλᾳ
τῇ ἑαυτοῦ γυναικὶ καὶ
Μενεδήμῳ υ[ἱ]ῷ τὸ ἄγα-
λμα φιλοστοργίας καὶ εὐ-
νοίας καὶ πάσης κοσμιότη-
τος ἕνεκεν.

On traduira :

Nestor, fils de Ménédémos Naneus, à lui-même et à Bella, sa femme, et à Ménédémos,

(1) Héron de Villefosse, *Diplôme militaire de l'armée de Judée*, dans la *Revue biblique*, t. VI, 1897, p. 600, 602-603.

(1) C. I. L., t. V, part. I, n° 3337; t. V, part. II, n° 6513; t. VII, n° 1003; C. I. G., n° 6627.

son fils, cette statue, à cause de son amour filial, de sa bonté et de toute sa dignité de vie.

IV. — Épitaphe de Flammas.

L'inscription funéraire de Flammas est gravée sur une très mauvaise pierre, ce qui a forcé le lapicide à semer des blancs dans ses lignes. Les lettres ont en moyenne 0m,003 de hauteur, sauf les Φ qui dépassent.

Λ·ΟΥ·Π· ΦΛΑΜΜΑΣ
ΖΩΝΕΑΥΤ ΩΚΑΙΤΕ
ΚΝΟΙΣ·Π·ΠΑΝΣ ΑΚΑΙ
Π·ΜΑΡΚΩ ΑΝΙΑΝΟΣ
ΜΙΚΙΣΑΛΟΣ ΑΠΕΘΕ
ΩΣΑΤΗΝ ΛΑΡΝΑ
ΚΑΟΣΔΕΑΝ ΕΠΙΣΗ
ΒΙΑΣΗΤ ΑΙ ΥΠΟΚΕΙΣΕ
ΤΑΙ ΦΙΣΚΩ Χ Α

L'inscription n'offre pas de difficulté, sauf à la quatrième et à la cinquième lignes où, faute de mieux, je lis un nom propre.

Λ. Ου. Π. Φλάμμας
ζῶν ἑαυτῷ καὶ τέ-
κνοις Π. Πάνσᾳ καὶ
Π. Μάρκῳ. Ἀνιᾶνος
Μικίσαλος ἀπεθέ-
ωσα τὴν λάρνα-
κα· ὃς δὲ ἂν ἐπίση[ς
βιάσηται ὑποκείσε-
ται φίσκῳ δηνάρια χίλια.

Soit, en français :

L. V. P. Flammas, vivant, à lui-même et à ses fils, P. Pansas et P. Marcus. Moi, Anianus Mikisalos, j'ai consacré aux dieux cette tombe. Quiconque la violera devra au fisc mille deniers.

Je serais heureux si de plus compétents pouvaient me rassurer sur cette façon de comprendre le milieu de cette épitaphe.

G. Gaude.

L'ÉMANCIPATION CIVILE
DES GRECS MELKITES (1831-1847)

La situation juridique des chrétiens dans l'empire ottoman, dès le lendemain de la prise de Constantinople par Mahomet II, fut d'un ordre si particulier que quelques explications sont nécessaires pour comprendre les événements qui vont suivre.

Le 29 mai 1453, Constantinople était tombée au pouvoir des Turcs. Lorsque les premiers jours du pillage furent passés, le vainqueur ordonna aux chrétiens de se choisir un patriarche. L'élu fut Georges Scholarios, qui prit le nom de Gennadios. Mahomet le confirma dans sa dignité et résolut de se servir de lui pour gouverner les chrétiens de son empire, dont les Turcs ne comprenaient pas la langue et ne connaissaient pas les mœurs, et que d'ailleurs ils méprisaient. Le pouvoir civil des patriarches de Constantinople date de là.

Le patriarcat arménien de Constantinople, créé en 1461 par Mahomet II, qui y éleva Joachim, évêque de Brousse, fut institué pour répondre aux mêmes préoccupations à l'endroit de la nation arménienne. Dans la suite des temps, les patriarches jacobites résidant dans la Syrie orientale reçurent les mêmes pouvoirs, avec cette différence qu'ils dépendaient beaucoup plus du bon plaisir des pachas locaux que du sultan lui-même.

La première conséquence de cette investiture civile fut, comme l'a très bien montré Pitzipios (1), de rendre l'union avec Rome, si tant est qu'on eût voulu la faire, absolument impossible. Ce n'était pas au moment où les Papes formaient ligues sur ligues pour combattre la puis-

(1) *L'Église orientale*. Rome, 1855, partie II, p. 72 sq.

sance turque que les chrétiens vivant sous l'empire des sultans pouvaient songer à se rapprocher du Saint-Siège. En laissant de côté les dispositions bien connues à l'égard de Rome du clergé de Constantinople, on comprend comment le schisme fut bien plus matériel que formel dans le patriarcat d'Antioche et même dans celui de Jérusalem, tant que les patriarches furent choisis parmi les indigènes. Cela dura pour Jérusalem jusqu'au XVI[e] siècle, date de la formation de la confrérie hellénique du Saint-Sépulcre, qui détient depuis toute la haute hiérarchie de Palestine, et pour Antioche jusqu'en 1724, année où les Grecs hellènes, avec Sylvestre, s'emparèrent de ce siège. Ils l'ont gardé jusqu'à ces dernières années, où les indigènes arabophones, avec l'appui et l'argent de la Russie, les ont expulsés dans des circonstances qui sont encore présentes à toutes les mémoires (1).

La meilleure preuve à fournir de ce manque d'acuité dans le schisme des Melkites de Syrie, c'est le mouvement vers l'union qui se propagea à partir du milieu du XVII[e] siècle et qui finit par aboutir à la restauration catholique de 1724. Sans vouloir nous prononcer actuellement sur les causes immédiates de ce retour et sur la part plus ou moins directe qu'y a prise la personne encore un peu énigmatique du patriarche Cyrille VI Thanas, il est certain qu'un pareil mouvement, auquel ont travaillé, non seulement les missionnaires Jésuites, mais encore pour une très grande part le métropolite de Tyr, Euthymios Saïfi, n'aurait jamais pu avoir lieu à Constantinople ou dans un pays où les Hellènes auraient dominé.

Malgré cela, l'investiture civile et les privilèges y attachés par Mahomet II eurent une autre conséquence : ce fut celle de rendre très difficile la formation de communautés en union avec Rome. Les autorités ecclésiastiques orthodoxes étant les seules reconnues par la Porte, c'était d'elles seules que ressortissaient toutes les affaires civiles, dont la gérance avait été confiée par les Turcs aux prélats chrétiens : perception des impôts dans une certaine mesure, régime des successions, état civil, rapports de tout genre des chrétiens avec le gouvernement. Qu'un groupe de chrétiens orientaux en fût venu à accepter l'union, il n'en devait pas moins continuer à s'adresser à ses anciens pasteurs pour toutes ces choses, et ces derniers, voyant diminuer leurs revenus avec le nombre de leurs fidèles, n'étaient pas portés à être précisément tendres pour ceux qui les avaient abandonnés, lorsqu'ils n'excitaient pas contre eux le pouvoir civil.

C'est ce qui explique fort bien comment l'union n'arriva à prospérer en Syrie que dans le Liban, à cause de la demi-indépendance dont a toujours joui la montagne, et comment partout ailleurs, à Alep et à Damas notamment, elle fut en butte à des persécutions violentes. La situation ne devait changer que lorsque le gouvernement turc modifierait ses principes d'administration (1).

Le premier mouvement de réformes en Turquie vient de Sélim III (1788-1807), qui, voyant la décadence militaire de l'empire, voulut constituer une nouvelle armée formée sur le modèle de celles de l'Europe, mais qui échoua devant l'ignorance et le fanatisme des masses. Ses idées furent reprises par Mahmoud II (1808-1839), qui voyait avec raison dans les réformes militaires et civiles le seul moyen d'arrêter la décadence de l'empire ottoman

(1) Le récit de ces événements se trouve dans *les Griefs de l'hellénisme contre la Russie*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. VI (1901), p. 343-350, qu'il faut compléter par l'ouvrage arabe *Al khalâsat al ouâfiat fi intikhâb batrlark Antâkiat* (*Election du patriarche d'Antioche en 1891*), Beyrouth, 1892, p. 256, in-8°.

(1) L'histoire des réformes de Turquie a été racontée par Ed. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, 2 vol. in-8°, Paris, 1882. — On trouvera aussi nombre de documents inédits sur la question particulière du protectorat des chrétiens dans le recueil de A. Schopoff, *Les Réformes et la protection des chrétiens en Turquie, 1673-1904*, Paris, 1904, in-8° de IV-645 pages. Voir aussi, malgré le détestable esprit qui l'anime lorsqu'il touche aux questions religieuses, C. Seignobos, *Histoire politique de l'Europe contemporaine, 1814-1896*, Paris, 1897, in-8°, 586-606.

et de l'empêcher de devenir la proie de l'invasion étrangère. Il ressuscita sous une autre forme la loi militaire de Sélim III, et le corps privilégié, mais séditieux, des janissaires ayant manifesté du mécontentement, qui aboutit à une sédition, le 15 juin 1826, Mahmoud, secondé par son vizir Hussein Pacha, fit cerner la caserne des janissaires, massacrer une grande partie d'entre eux et exiler les autres. Désormais, par ce coup heureux, il était le maître de la situation.

Le but de Mahmoud semble avoir été de consolider son pouvoir personnel. Cependant, il n'était pas réfractaire à certaines idées de progrès. Les costumes dits *à l'égyptienne,* moitié européens et moitié orientaux, s'introduisirent en Turquie sous son règne. La confiscation des biens, jadis si fréquente dans l'empire, fut abolie au moins en principe, car le sultan lui-même, peu après la promulgation de la loi, mit la main sur la fortune d'un banquier juif et sur celle d'un ancien haut fonctionnaire.

Le mouvement réformateur ainsi commencé fut arrêté par des complications extérieures. Le tsar Nicolas I[er], dès son avènement, força la Turquie à signer le traité d'Ackermann du 24 septembre 1826, et, le 6 juillet 1827, l'Angleterre, la Russie et la France concluaient le traité de Londres, qui amena la reconnaissance de l'indépendance de la Grèce. En 1805, les Serbes s'étaient soulevés et arrivaient peu à peu à l'autonomie. Mahmoud sentait de plus en plus le besoin de faire des réformes, mais il n'avait pas le génie de Pierre le Grand, et, il faut le dire, il rencontrait sur sa route plus de préjugés que le tsar. Il lui était interdit, par suite de la haine et du mépris des musulmans pour les chrétiens, de faire appel à des étrangers pour réorganiser son administration, et ceux qui auraient volontiers pris du service chez lui n'étaient pas tous disposés à apostasier.

Malgré quelques réformes financières, le trésor impérial restait toujours vide et l'armée sans organisation sérieuse. C'est ce qui explique les faciles victoires d'Ibrahim Pacha et l'établissement de la domination égyptienne en Syrie. La Russie, par politique et non par amitié désintéressée, comme bien on le pense, offrit au sultan sa protection, et, le 20 février 1833, la flotte russe vint mouiller dans le Bosphore pour défendre, en cas de besoin, Constantinople. C'était la suprême humiliation pour les Turcs que cette protection de leur mortel ennemi.

Grâce à l'entrée de Réchid Pacha aux affaires, plusieurs réformes purent être édictées et rendirent un peu de lustre au règne finissant de Mahmoud, qui mourut le 1[er] juillet 1839. Ses historiens admettent qu'il a pu avoir l'idée de relever un peu les chrétiens de l'état d'abaissement dans lequel ils vivaient depuis la conquête.

*
* *

Son règne avait vu cependant des persécutions religieuses, dues à l'intolérance des orthodoxes, exercées contre les Grecs catholiques d'Alep et de Damas en 1818 et 1823, et une autre dirigée contre les Arméniens catholiques de Constantinople en 1828. Ce fut celle-là qui détermina l'émancipation civile des catholiques du rite oriental.

Depuis 1740, date à laquelle le parti arménien catholique, jusque-là confondu avec les grégoriens, avait appelé au catholicosat de Sis et Cilicie l'archevêque d'Alep, Abraham Ardzivian, les catholiques du rite répandus dans l'Asie Mineure étaient restés sous la juridiction des successeurs d'Abraham, établis au Liban à cause des persécutions continuelles qu'ils avaient à endurer ailleurs. Comme la capitale était loin, les Arméniens de Constantinople étaient restés, au point de vue religieux, sous la dépendance du vicaire apostolique latin, car, au point de vue civil, les Arméniens relevaient tous du patriarche grégorien de Constantinople (1).

(1) Les détails de la persécution, dans A. de Damas, S. J., *Coup d'œil sur l'Arménie*; E. Boré, *L'Arménie*, in-8°, Paris, 1846, p. 55-68; J.-B. Asgian, *Rome et l'Arménie*, p. 172-191.

Le 20 octobre 1827, la flotte turco-égyptienne avait été détruite à Navarin. Cet événement fit, comme de juste, une impression énorme à Constantinople, et le patriarche grégorien de cette ville, Paul Edirnéli, aidé par le directeur de la Monnaie, Artin Bezdjian, en profitèrent pour satisfaire leurs rancunes à l'endroit des catholiques : ils les représentèrent à Mahmoud comme un peuple prêt à se révolter à la première occasion. Dans l'état de trouble et d'abattement où était le sultan, il ne pouvait que prêter l'oreille à ces calomnies. Le grand vizir Habib Pacha et le ministre des Affaires étrangères, Saïd Effendi, furent disgraciés, beaucoup de missionnaires latins expulsés sous prétexte d'espionnage, et les catholiques arméniens reçurent l'ordre de se réunir aux grégoriens. Le 8 janvier, huit riches banquiers furent chassés de Constantinople et leurs biens mis sous séquestre. Les catholiques originaires d'Angora, expulsés de la capitale, durent regagner leur lieu de naissance, et bientôt ce fut le tour de tous les catholiques de Constantinople, au nombre de trente mille. Les malheureux eurent un sort semblable à celui des chrétiens de la primitive Eglise fuyant la persécution. L'Eglise grégorienne était déclarée seule reconnue, et tous ceux qui refusaient de s'y rallier impitoyablement proscrits.

Cette fois, c'en était trop. Le général de Guilleminot, ambassadeur de France à Constantinople, déploya une grande énergie. Le pape Léon XII intervint aussi. Grâce à ces influences combinées, la persécution cessa, et, le 6 janvier 1830, un firman rappelait tous les exilés. Pour que de pareils faits ne se renouvelassent point, la France insista pour obtenir l'émancipation civile des Arméniens, et, comme on ne pouvait raisonnablement refuser la même faveur aux autres communautés chrétiennes unies à Rome qui se trouvaient dans la même situation, elle la réclama pour elles aussi, par la même occasion.

Mahmoud céda. Les Arméniens catholiques reçurent pour représentant civil auprès de la Porte un laïque décoré du titre de *nazir* et, peu après, un prêtre, pourvu du titre de patriarche, mot dans lequel les Turcs ne voyaient qu'une dignité civile. Le premier diplôme d'investiture délivré au prêtre patriarche est daté du 21 redjeb 1246 ou 5 janvier 1831 (1). Les autres nations catholiques de l'empire : Chaldéens, Syriens, Maronites et Melkites étaient placées sous l'autorité civile du même prêtre-patriarche et affranchies de la tutelle des non unis. Précédemment, le pape Pie VIII avait institué, le 6 juillet 1830 (2), l'archevêché primatial arménien de Constantinople, qui fut uni au siège patriarcal en 1867.

Autre chose était de décréter l'émancipation des catholiques, autre chose de la faire passer dans la pratique. Ce fut là, pour la nation melkite, la seule qui nous occupe en ce moment, l'œuvre de Maximos Mazloum.

Pour ceux qui connaissent l'Orient et les rivalités qui existent entre ses différentes nations, l'idée de réunir ainsi plusieurs groupes aussi distincts sous la juridiction, même civile, du seul prêtre-patriarche arménien, doit paraitre bien singulière. Aussi, ni le vicaire apostolique latin ni l'ambassadeur d'Autriche n'avaient voulu de ce projet. Ce qui y avait donné occasion, c'était un épisode arrivé en 1827. Cette année-là, Mgr Antoine Samhiri, coadjuteur du patriarche syrien jacobite, s'était converti au catholicisme avec l'archevêque jacobite de Jérusalem, Mgr Grégoire 'Aïssa. Naturellement, ils eurent à essuyer toutes sortes de persécutions. Mgr 'Aïssa se rendit à Rome, où le Pape lui donna le titre archiépiscopal de Mossoul ; mais, dans cette ville, les jacobites lui volèrent ses églises. Malgré son grand âge, Mgr 'Aïssa vint à Constantinople (3).

(1) En voir le texte dans J. de Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane*, in-8°, Paris, 1882, t. V, p. 138-140 ; et dans A. Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, t. II, p. 448-451.

(2) Bulle *Quod jamdiu*, dans Martinis, t. IV, p. 729-738.

(3) Je tire ces détails d'une brochure très rare aujourd'hui, *Les Syriens catholiques et leur patriarche*, Mgr Sam-

Ses plaintes, fort justes, non moins que la protection de l'ambassade française, lui firent obtenir satisfaction, mais elles donnèrent alors l'idée de réunir tous les catholiques, de quelque rite qu'ils fussent, sous la juridiction civile du prêtre-patriarche arménien récemment institué (1). Nous raconterons un peu plus loin ce qu'il advint de cette institution.

∴

Dès 1833, les orthodoxes du patriarcat d'Antioche se donnaient comme persécutés par les catholiques. Le renom de Maximos III Mazloum et son élection toute récente avaient contribué à augmenter leurs craintes. Dans une lettre à son collègue Méthodios d'Antioche, le patriarche de Constantinople, Constantios Ier, l'engagea à considérer Maximos comme un simple évêque, et nullement comme un patriarche. Les catholiques de Damas avaient commencé à se bâtir une église, grâce à la liberté que laissaient les Egyptiens maîtres de la Syrie (2) : le patriarche phanariote exprima l'espoir qu'ils n'atteindraient pas leur but, et, en tout cas, il se déclara prêt à intervenir auprès de la Porte (3).

Il y avait à peine quatre ans que Maximos était patriarche, lorsque les Grecs orthodoxes, ou plutôt leur clergé, jaloux de voir les catholiques lui échapper, résolurent de les humilier en leur faisant changer le costume ecclésiastique. Cette prétention, qui se renouvela plus tard lors de la fondation de l'exarchat bulgare, donna lieu à de longues luttes que l'on a appelées l'*affaire des bonnets* (1).

En 1837, Méthodios, patriarche d'Antioche, et Hiérothéos d'Alexandrie agirent auprès de leur collègue de Constantinople, et celui-ci obtint de la Porte un firman daté du mois de safar 1253 (1837), qui défendait au clergé catholique, sous des peines sévères, de recevoir des orthodoxes à sa communion, et ordonnait au clergé grec catholique de modifier son costume, qui lui était commun avec le clergé orthodoxe : la soutane croisée par devant sur la poitrine, la robe ample à larges manches appelée en grec *rasso*, en arabe *jebbé*, et sur la tête la coiffure cylindrique, ornée depuis le début du siècle d'un rebord à la partie supérieure, appelée *kalimafki*, en arabe *qalloussé*.

Méthodios, muni de ce firman, se rendit de Damas en Egypte — le patriarche alexandrin vivait ordinairement à Constantinople et ne regagna sa ville résidentielle qu'en 1846 — et n'eut pas de peine à s'y ménager l'amitié du consul de Grèce, qui était personnellement lié avec le khédive Méhémet 'Ali. On était en septembre 1837. Maximos, alors au Caire depuis un an, refusa de reconnaître le firman et de l'exécuter, soutenu en cela par la protection du consul de France, M. de Lesseps. Les choses en restèrent là jusqu'au mois de janvier 1838 (chaaban 1253). Maximos ne put même pas, par suite des intrigues de ses ennemis, obtenir une audience du khédive. Alors le sultan Mahmoud ordonna la réunion au Caire d'une assemblée civile et judiciaire, devant laquelle devraient comparaître les deux parties pour y exposer leurs griefs : la sentence de l'assemblée devait être trans-

biri, par le P. Ma'amarbaschi, plus tard archevêque syrien de Damas, Paris, 1855, in-12, p. 8, 16 et 17.

(1) Le texte de la convention qui intervint alors se trouve aux archives du ministère des Affaires étrangères, à Paris. *Correspondance de Turquie*, vol. 292.

(2) *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 31.

(3) Le texte de la lettre dans Callinique Délicanis Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακείου σωζόμενα..... ἔγγραφα εἰς τὰς σχέσεις τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου πρὸς τὰς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας, Ἱεροσολύμων καὶ Κύπρου (1575-1863); Constantinople, 1904, in-8°. — Cf. p. 250-251. L'éditeur donne comme date à cette lettre le 23 mai 1831; il faut évidemment lire 1833, car il est question du nouveau chef de la nation melkite (ὁ νεοσυστηθεὶς οὗτος ἐθνάρχης αὐτῶν), ce qui ne peut s'entendre que de Maximos III Mazloum, élu le 24 mars 1833, vieux style.

(1) Beaucoup des détails de cette affaire sont contenus dans la brochure rarissime intitulée *Mémoire sur l'état actuel de l'Eglise grecque catholique dans le Levant*, Marseille, 1841, in-8°, p. 10. — C'est elle que je suis toutes les fois qu'une autre référence n'est pas indiquée. Je n'ai pu en rencontrer qu'un seul exemplaire, qui se trouve dans la bibliothèque du Grand Séminaire grec catholique de Sainte-Anne, à Jérusalem.

mise à Constantinople et transformée là en firman.

Les orthodoxes, sachant bien qu'ils seraient battus, agirent auprès du vice-roi, surtout par l'intermédiaire du consul grec, et ils répandirent l'or avec tant de largesse, que le khédive révoqua les ordres qu'il avait donnés pour l'exécution des prescriptions du sultan Mahmoud. Mais celui-ci, par un bouïourdi (1) du 1er chaaban 1253, reconnaissait Mazloum comme chef des Grecs catholiques répandus dans les trois patriarcats d'Antioche, Alexandrie et Jérusalem, moyennant le payement d'une somme de quinze mille osmaniés (2), lui donnait pleins pouvoirs sur les églises, les couvents et le clergé, sanctionnait les mariages et les testaments des catholiques, accordait la franchise de la douane pour le patriarche, avec le privilège personnel aussi de ne pouvoir être traduit en justice qu'à Constantinople même. Les églises et les couvents pouvaient être réparés, toutes les fois qu'il serait nécessaire, et les biens meubles et immeubles préservés des vexations de qui que ce soit. Dans ce bouïourdi, Mazloum est appelé tantôt patriarche, tantôt simple métropolite. Quoi qu'il en soit, les droits et privilèges qui lui étaient accordés sont encore ceux de ses successeurs, même le droit de faire emprisonner les rebelles à son autorité, droit qui se pratiquait encore il y a une vingtaine d'années.

Ce bouïourdi, appelé aussi firman dans certaines traductions arabes, avait été délivré à Mazloum sur sa demande, présentée par l'intermédiaire du prêtre-patriarche arménien Garabed, *mourakbas* (3) des Grecs catholiques (4). Les concessions qu'il renfermait n'eurent d'effet qu'au point de vue ecclésiastique.

(1) Un *bouïourdi* est un *ordre* de la Porte, de forme moins solennelle qu'un firman.

(2) Ce terme désigne sans doute la pièce d'argent dénommée aujourd'hui *méjidié* et qui a une valeur de 4 fr. 20.

(3) Le *mourakbas* est le représentant civil d'une communauté chrétienne auprès de la Porte. C'était le cas du prêtre-patriarche arménien pour tous les catholiques.

(4) La traduction arabe en a été publiée par J. Wardé, *Kitab al chebeb*....., p. 166-171.

Depuis le XVIIIe siècle, les Grecs melkites des deux patriarcats de Jérusalem et Alexandrie relevaient du trône d'Antioche. Grégoire XVI, sanctionnant ce qui se faisait depuis longtemps, accorda à Maximos Mazloum le privilège personnel de porter le titre de patriarche d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem. Ce privilège devait être expressément renouvelé à chaque nouveau titulaire du siège patriarcal. C'est du moins ce qui semble résulter de l'affaire du successeur de Maximos, Clément Bahous, lequel, pour s'être décerné de lui-même ce triple titre, reçut les réprimandes de Rome. J'ajoute toutefois qu'il serait bon de connaître la Bulle ou le Bref de Grégoire XVI, et que jusqu'ici ce document n'a été publié dans aucune collection : bien plus, malgré les recherches les plus actives, je n'ai pu m'en procurer même une traduction arabe.

∴

Le firman conféré à Maximos par le sultan Mahmoud transportait l'affaire à Constantinople. C'est là que les orthodoxes renouvelèrent leurs intrigues; et ils firent si bien que, sept mois après, un troisième firman, daté de rébi' ul âkher 1254 (1839), confirmait les dispositions du premier rendu à propos du costume ecclésiastique, comme si le second et le firman d'investiture n'eussent jamais existé. Maximos, ayant refusé de l'exécuter, fut consigné pendant trois mois dans sa propre maison, jusqu'à ce que, au mois de ramadân 1254, Mahmoud rendit un quatrième firman qui reconnaissait l'égalité des Grecs catholiques par rapport aux Grecs orthodoxes, imposait silence à ces derniers et les déboutait de leurs prétentions injustifiées.

La Russie avait alors comme consul général à Alexandrie un certain comte Miden (1), orthodoxe naturellement, tandis que, par extraordinaire, le vice-consul du

(1) Ces détails sont empruntés aux *Annales* chouérites, *ad ann.* 1839, qui donnent le texte assez obscur de la lettre de Maximos. Je ne garantis pas l'orthographe des noms propres transcrits d'après l'arabe.

Caire était catholique. Maximos prit celui-ci comme intermédiaire, et il fut convenu que les deux parties, Mazloum d'un côté, Hiérothéos d'Alexandrie de l'autre, présenteraient chacune un mémoire sur la question de la coiffure ecclésiastique. Les deux mémoires devaient être transmis à l'ambassade de Russie à Constantinople, qui jugerait l'affaire. Le tsar avait, en effet, ordonné à son représentant auprès de la Porte de s'occuper de la question dans l'intérêt des orthodoxes.

Nous avons encore une lettre de Mazloum, datée du 25 juillet 1839, et qui est adressée au consul général de Russie à Alexandrie. Le patriarche y établit clairement que les Grecs orthodoxes cherchaient moins à changer la coiffure du clergé catholique qu'à l'humilier et à le persécuter (1). En conséquence, il refusait de céder et protestait que, même s'il acceptait ce qu'on demandait de lui, les douze évêques du patriarcat refuseraient de le suivre; tout au plus admettraient-ils quelque distinction dans les habits, mais rien pour la coiffure, signe distinctif du clergé du rite grec (2). En même temps, Mazloum faisait appel à la justice du tsar, lui rappelait la liberté qu'il laissait aux Ruthènes catholiques de son empire et lui demandait d'écouter les deux parties et non une seule. On le voit, le patriarche melkite se faisait là-dessus d'étranges illusions. Le tsar auquel il se confiait si généreusement n'était autre que Nicolas I[er], et cette même année 1839 avait vu, quelque temps avant la lettre en question, deux millions et demi de Ruthènes catholiques enrégimentés par ruse et par la lâcheté de leur clergé dans l'orthodoxie russe. Tout cela, du reste, perpétré au milieu d'un mystère habilement entretenu par le gouvernement de Saint-Pétersbourg (1). Aussi le patriarche ne reçut-il aucune réponse.

Bien au contraire, l'ambassadeur russe agit si bien à Constantinople que la Porte délivra, sur sa demande, un cinquième firman, daté du mois de rébi' ul âkher 1255. Ce firman fut envoyé au consul général de Russie à Alexandrie, à l'insu du baron Roussin, ambassadeur de France à Constantinople. C'était une réédition du premier firman. Mais le baron Roussin, informé de la chose, intervint auprès de l'ambassade de Russie et de la Porte, et fit délivrer un sixième firman, qui se bornait à imposer aux catholiques quelques distinctions extérieures. Le costume, la soutane des évêques très probablement, devait être de couleur violette. Le patriarche et les évêques porteraient la croix pectorale et l'anneau pastoral. Ils conserveraient le kalimafki avec le voile noir qui le recouvre, et, de plus, les prêtres et les moines un voile de laine noire, semblable à celui que portent encore aujourd'hui les prêtres arméniens catholiques.

Ce sixième firman, daté du 4 jamadi ul âkher 1255, fut enregistré dans tous les tribunaux d'Egypte et de Syrie. On était alors au début de 1840.

* * *

Les quatre différences imposées par le firman distinguaient suffisamment les ca-

(1) Voici, à titre de curiosité, les changements que l'on voulait faire subir au kalimafki ou qalloussé. Il devait être bleu ou violet, au lieu de noir, avoir la partie supérieure ornée d'un rebord quadrangulaire ou pentagonal, tandis que celui des orthodoxes était rond comme la coiffure elle-même, être entouré d'un ruban ou bien porter un bouton en haut, dans le genre du bouton de cuivre doré que portent sur la coiffure les évêques du rite syrien.

(2) Tout le clergé oriental, de quelque rite soit-il, ne se distingue, en effet, que par la coiffure. Les Grecs catholiques ou orthodoxes portent tous aujourd'hui le kalimafki avec rebord rond à la partie supérieure; les Syriens catholiques, le même kalimafki mais avec un rebord à douze pans et en plus un bouton doré à la partie supérieure pour les évêques; les Chaldéens, un turban noir très épais; les Maronites, un turban noir ou une petite toque basse en carton recouvert de drap. Les Arméniens grégoriens portent un kalimafki sans rebord, dont la partie supérieure est légèrement conique. Les Arméniens catholiques ont un kalimafki très bas recouvert d'un voile noir. La coiffure mise à part, tous portent la soutane noire et, par-dessus, le *rasso* à manches plus ou moins larges. Les maronites, par esprit d'imitation mal entendue, ont été les seuls à remplacer en grand nombre ce *rasso* par la douillette latine, moins majestueuse et d'ailleurs assez incommode à cause de la chaleur. Les latins gardent leurs costumes d'Europe.

(1) Encore aujourd'hui, les différentes branches de l'Eglise grecque unie à Rome ne sont guère connues des melkites que de nom. Nous devrions cependant fraterniser un peu plus les uns avec les autres.

tholiques des orthodoxes. Les évêques orthodoxes, en effet, s'habillent toujours en noir, laissant l'usage des couleurs à la fantaisie des prêtres; ils ne portent pas l'anneau pastoral ni la croix pectorale proprement dite, qu'ils remplacent par un engolpion ou une croix très ornée (1): il n'y a pas non plus de voile pour les prêtres séculiers. Maximos, pour en finir, se disposa à mettre ce firman à exécution, parce que, à part le voile imposé aux prêtres séculiers, il ne change pas grand'chose aux usages grecs catholiques. Il pensait que tout se terminerait de la sorte.

Mais le changement de costume n'était qu'un prétexte. Ce que voulaient en réalité les patriarches grecs, c'était faire rentrer les catholiques sous leur obéissance. Méthodios d'Antioche présenta au khédive une requête tendant à l'obtention de dix ordres très sévères qui auraient rallumé les persécutions violentes. Méhémet 'Ali, que ces questions n'intéressaient guère et qui ne tenait pas à s'aliéner les Grecs catholiques au moment même où la révolution contre sa domination commençait à gronder en Syrie, refusa, en alléguant qu'il fallait pour cela un firman venu de Constantinople.

Les deux patriarches portèrent alors leurs plaintes au saint synode russe et au tsar lui-même (2). L'ambassadeur de Russie profita du trouble occasionné par la mort du sultan Mahmoud pour arracher à son successeur 'Abd ul Medjid un septième firman en forme de hatti-chérif (3), qu'il fit immédiatement communiquer à son consul d'Alexandrie. Celui-ci le présenta au khédive et en requit la mise à exécution immédiate. Nous ignorons quelle en était la teneur, mais elle devait être la même que celle du premier firman.

Maximos, qui s'était transporté du Caire à Alexandrie pour y suivre plus facilement les événements de Syrie avant de rentrer à Damas, se concerta avec M. Cochelet, consul général de France, pour faire suspendre l'exécution du firman et recourir à Constantinople. Le khédive ordonna alors que Maximos et ses prêtres fussent détenus dans leurs demeures. Pendant sept mois, Mazloum, son vicaire (Mgr Basilios Kfouri), et le reste du clergé furent ainsi renfermés chez eux, sans pouvoir sortir, dans leurs résidences respectives d'Alexandrie, du Caire et de Damiette. Etait détenu avec Maximos à Alexandrie le vicaire pour le siège de Jérusalem, récemment sacré, Mgr Mélétios Fendé. Le consul russe obtint même du khédive la permission de venir en personne trouver Maximos avec des soldats pour le contraindre par les coups à accepter le firman. Le consul de France, M. Cochelet, s'y opposa énergiquement.

Enfin, en septembre 1840, Mazloum recouvra sa liberté. Ne pouvant retourner en Syrie, comme nous l'avons dit, à cause de la guerre, il s'embarqua pour l'Europe, où il resta une année, jusqu'en septembre 1841, date à laquelle il partit pour Constantinople, afin d'y terminer, avec l'appui de la diplomatie française qui lui avait sans doute été promis à Paris, cette affaire des bonnets qui durait depuis près de cinq ans et menaçait de remettre la nation sous la main ou plutôt la férule des orthodoxes.

(*A suivre.*)

CYRILLE CHARON,
prêtre du rite grec.

Beyrouth.

(1) Voir, sur tous ces insignes, *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 134.

(2) On trouverait sans doute quelques détails de plus sur ces affaires dans les périodiques russes de l'époque. Mais je n'ai aucun moyen de les consulter ici.

(3) On appelle *hatti-chérif* (de l'arabe *al khatt al charif*, l'écriture auguste) un firman particulièrement solennel.

SAINT JOSEPH DE THESSALONIQUE

Les *Echos d'Orient* ont déjà parlé deux fois de saint Joseph de Thessalonique : d'abord pour fixer la date de sa mort (1), ensuite pour résumer sa carrière épiscopale (2). Ils voudraient aujourd'hui consacrer quelques pages à raconter brièvement la vie entière de ce personnage. Non point certes que les documents connus jusqu'ici permettent de la suivre dans tous ses détails. Mais pourquoi, faute de mieux, ne pas essayer de la retracer dans ses grandes lignes?

∴

Joseph de Thessalonique est le frère puîné de saint Théodore Studite. Celui-ci ayant vu le jour en 759 (3), c'est vers 762 que notre héros dut naître.

Son père Photin et sa mère Théoctistè se trouvaient investis l'un et l'autre de hautes dignités palatines. En lui donnant de tels parents, en plaçant son berceau à Constantinople dans une de ces familles de grands fonctionnaires qui partageaient à moitié la vie de la cour et formaient l'aristocratie byzantine, la Providence le mettait à même de faire de sérieuses études. Joseph s'y livra jusqu'en 781 avec son frère Théodore, avec aussi un autre frère et une sœur nés après lui.

Je dis jusqu'en 781. A cette date, en effet, un gros événement se produisit dans la famille : l'higoumène saint Platon, oncle maternel de Joseph, s'en vint de son couvent bithynien des Symboles et sa présence dans la maison suffit à la transformer en une pépinière de moines. Théoctistè et sa fille prirent le voile à Constantinople. Photin, entouré de ses trois fils et de ses trois frères, suivit saint Platon du côté de l'Olympe de Bithynie pour y fonder, en l'honneur de saint Jean l'Evangéliste, le monastère de Saccoudion (1).

Devenu ainsi religieux à moins de vingt ans, Joseph n'eut, pour grandir dans la vertu, qu'à suivre la direction de son oncle Platon et l'exemple de son frère Théodore. Cet oncle et ce frère furent ses deux supérieurs successifs, car en 794, treize années après la fondation du couvent, Platon se démit de l'higouménat, et c'est Théodore que la communauté entière choisit pour occuper sa place (2).

Comme événement extérieur, le supériorat de Platon avait été marqué par le triomphe de l'orthodoxie iconophile : en 786, quand les prélats ennemis de l'erreur s'étaient essayés à tenir un concile dans l'église constantinopolitaine des Saints-Apôtres, le supérieur de Saccoudion avait prononcé le discours d'ouverture en présence de la soldatesque ameutée (3) : en 787, quand les évêques s'étaient réunis à Nicée en des circonstances plus favorables, le supérieur de Saccoudion y avait paru dans la suite du patriarche Taraise (4).

Un événement d'une autre nature marqua les débuts de l'higouménat de Théodore. En janvier 795, on apprit à Saccoudion que l'impératrice Marie venait d'être enfermée dans un couvent et que son mari Constantin VI se disposait à mettre sur le trône une jeune fille de la cour, la cubiculaire Théodote. Il en fut ainsi, en effet. Constantin s'unit publiquement à la cubiculaire : il la déclara sa fiancée et la fit augusta au mois d'août; il l'épousa au mois de septembre avec les

(1) *Echos d'Orient*, t. IV, p. 169.
(2) *Echos d'Orient*, t. IV, p. 216.
(3) J. Pargoire, *Saint Théophane le Chronographe et ses rapports avec saint Théodore Studite*, dans le *Vizantiiskij Vremennik*, t. IX, p. 40.

(1) Michel, *Vita Theodori Stud.*, dans *P. G.*, t. XCIX, col. 241.
(2) Théodore Stud., *Oratio in Platonem*, dans *P. G.*, t. XCIX, col. 823; Michel, *op. cit.*, col. 249.
(3) Théodore Stud., *op. cit.*, col. 828.
(4) *Ibid.*; cf. Mansi, *Concil. collectio*, t. XII, col. 1111*.

bénedictions d'un prêtre oublieux de ses devoirs. Or, Théodote était la propre cousine de Théodore et de Joseph. Quand ils virent son scandale, quand ils constatèrent que le patriarche Taraise s'abstenait d'excommunier le prince adultère et de déposer le prêtre coupable, nos Saccoudionites se crurent obligés de prendre position avec vigueur. Constantin VI ne répondit d'abord à leurs récriminations que par les offres les plus séduisantes et les démarches les plus flatteuses. Un jour même, en septembre 796, voyant qu'un enfant allait lui naitre, il se rendit de sa personne aux bains chauds de Brousse, tout auprès de Saccoudion, afin de mettre les chefs de ce monastère dans l'obligation de lui rendre une visite qui serait le premier pas dans la voie de la réconciliation. Ce fut en vain. Le prince en était encore à attendre dans sa villégiature des hommages qui ne devaient point venir quand il apprit soudain par un courrier de Constantinople que, le 7 octobre, Théodote lui avait donné un fils. En face de cet enfant qu'il nomma Léon, de cet enfant sur le berceau de qui refusaient de descendre les bénédictions des grands moines saccoudionites, la colère de Constantin VI éclata : sur son ordre, saint Théodore et saint Joseph furent incarcérés, avec saint Platon, au fort de Cathares, sur la rive méridionale du golfe de Nicomédie; puis, tandis que l'oncle était dirigé vers la capitale et mis sous bonne garde dans un monastère voisin du palais impérial, les deux neveux furent traînés à Thessalonique, où ils arrivèrent le 25 mars 797 pour y être internés séparément (1).

Cette première persécution prit fin cinq mois plus tard avec la première phase de ce que l'on nomme l'affaire mœchienne. C'est que, le 19 août 797, l'impératrice Irène, mère de Constantin VI, ravit le trône à son fils, en même temps que les yeux, et le patriarche Taraise se trouva libre de clore aussitôt le mœchianisme en frappant le prêtre qui avait prévariqué aux noces de septembre 795.

A la faveur de la paix ainsi rétablie, Platon, Théodore et Joseph se réunirent à Constantinople. Ils s'en allèrent ensuite retrouver, dans leur monastère du pied de l'Olympe, les divers religieux saccoudionites restés au poste ou revenus de la dispersion. Mais leur nouveau séjour en Bithynie fut de très courte durée. Dès le printemps 799, la cavalerie arabe infestant le thème des Optimates et celui de l'Opsikion (1), il leur fallut se réfugier dans la capitale. Or, l'impératrice Irène profita de l'occasion pour attacher définitivement saint Théodore à la grande ville : sans rompre tous ses liens avec Saccoudion que des moines de son obédience repeupleraient après le départ des envahisseurs, elle obtint de lui qu'il se fixât au Stoudion et qu'il s'efforçât de ramener la prospérité dans ce monastère urbain. Dès ce jour, toujours fidèle à son frère aîné, notre Joseph était un Studite (2).

On sait, et ce n'est pas ici le lieu de le répéter, combien le succès répondit aux espérances d'Irène et aux efforts des ci-devant Saccoudionites. Quelle fut dans l'ensemble l'œuvre personnelle de Joseph, il est malaisé de le dire. Platon, reclus dans une étroite cellule, attirait les vocations religieuses par le souvenir de ses grandes actions passées et l'éclat de sa sainteté chaque jour croissante; Théodore, assis sur la chaire higouménale, les attirait par sa maîtrise à diriger les âmes et son talent hors pair d'organisation; mais Joseph, lui, que faisait-il? On ne peut que lui supposer une place éminente dans l'état-major de dignitaires conventuels qui aidaient l'higoumène à régir et à sanctifier le millier de moines bientôt réunis dans les murs de l'immense monastère.

La mort de saint Taraise, qui survint le 25 février 806, eut pour conséquence de troubler profondément Stoudion.

(1) Theodore Stud., *Epist.* (Sirmond), II, 3,22, *P. G.*, t. XCIX, col. 917[c], 977[d]; J. Pargoire, *op. cit.*, p. 63.

(1) Théophane, *Chronographia*, anno 6 291.

(2) Michel, *op. cit.*, col. 260; Anonyme, *Vita Theodori Stud.*, dans *P. G.*, t. XCIX, col. 144.

A la requête de la cour et de l'épiscopat qui le consultaient sur le choix à faire d'un nouveau patriarche, saint Platon mit en avant le nom d'un homme, saint Théodore peut-être, qui déplut fort en haut lieu, je veux dire à l'empereur Nicéphore. Platon n'en voulut pas moins soutenir son candidat : dans ce but, il quitta sa cellule de reclus et se rendit de nuit auprès du moine Syméon, qui, membre de la famille impériale et supérieur d'un monastère voisin du palais, remplissait en somme les fonctions d'un véritable ministre des affaires ecclésiastiques. Cette nouvelle démarche acheva de blesser l'empereur. Ce qui l'irrita aussi sans doute, ce fut la désapprobation que manifestèrent les Studites lorsque, le 12 avril, sa volonté souveraine fit asseoir sur le siège patriarcal un simple laïque nommé Nicéphore. Comme conclusion, le prince recourut à la violence : saint Platon et saint Théodore eurent à subir vingt-quatre jours de dure prison; d'autres Studites, et Joseph dut être du nombre, essuyèrent divers mauvais traitements (1).

Cette crise de l'été 806 se termina on ne sait comment, peut-être sur la promesse consentie par les Studites de ne faire aucune opposition au patriarche Nicéphore. Cette promesse, si elle eut lieu, expliquerait en outre le silence gardé par nos moines lors de la réhabilitation du prêtre qui avait béni l'union de Constantin VI avec Théodote. Cet ecclésiastique de cour venait de jouer je ne sais quel rôle politique dont l'empereur avait tout lieu d'être satisfait. Devait-il, après cela, rester plus longtemps sous le coup de la sentence de déposition qui l'avait frappé neuf longues années plus tôt? Il fut réadmis à l'autel en 806, à l'automne, et les Studites en éprouvèrent un vif déplaisir, mais ils se turent, bien résolus d'ailleurs à ne jamais communiquer avec le prêtre mœchien ni avec quiconque accepterait de concélébrer avec lui.

Peu après, en 807, le siège de Thessalonique étant devenu vacant par la mort de l'archevêque Thomas (1), le clergé et le peuple de la métropole macédonienne dépêchèrent une ambassade à Constantinople pour demander Joseph de Stoudion comme pasteur. Agissaient-ils ainsi d'eux-mêmes? Obéissaient-ils à une suggestion du gouvernement? Quoi qu'il en soit, espérant que Théodore et Platon seraient définitivement gagnés par une telle promotion et qu'ils ne garderaient plus aucun souvenir des irrégularités reprochées à l'élection du nouveau patriarche et à la réhabilitation du prêtre mœchien, la cour s'empressa de joindre ses instances à celles de Thessalonique, et notre Joseph, sous peine de résister à la volonté de Dieu qui se manifestait par la voix du peuple et de l'empereur, dut accepter le fardeau de l'épiscopat (2).

*
* *

L'épiscopat de Joseph devait être moins heureux que sa vie monastique. Celle-ci, si elle avait été fort agitée par intervalles, entre 795 et 807, avait du moins connu toute une longue série de jours très calmes de 781 à 795. Désormais, au contraire, la carrière de notre héros n'allait plus guère présenter qu'une suite ininterrompue de traverses et de contradictions.

L'année 807 touchait à sa fin, et, malgré les espérances fondées par la cour sur l'élection de Thessalonique, les Studites ne se départaient en rien de la réserve dont ils s'étaient fait une règle à l'endroit des mœchiens. L'empereur, déçu, résolut de les y contraindre. Aussi les douze mois de 808 furent-ils pour leur monastère douze mois d'obsessions, de menaces et de tracasseries (3). Joseph, revenu passer quelque temps au milieu d'eux, participa largement à leurs épreuves. Un jour, il eut une explication pénible avec le logothète du drome, nous dirions aujourd'hui avec le ministre de l'Intérieur; celui-ci lui dit à brûle-pourpoint :

(1) Théodore Stud., *Oratio in Platonem*, col. 837.

(1) L. Petit, *Les évêques de Thessalonique*, dans *Echos d'Orient*, t. IV, p. 216.

(2) Théodore Stud., *Epist.* S. I, 23, col. 981.

(3) Théodore Stud., *Oratio in Platonem*, col. 840.

— Pourquoi jusqu'ici n'avez-vous jamais communiqué avec nous ni avec le patriarche, malgré tant de fêtes écoulées? Pourquoi? Dites-le moi franchement.

L'archevêque répondit sans déguiser le moins du monde la vérité.

— Je n'ai rien, dit-il, contre nos pieux empereurs (1), rien non plus contre le patriarche; mais il y a le prêtre qui a donné la bénédiction nuptiale au prince adultère et qui, de ce chef, est excommunié par les saints canons.

La conversation prit fin sur ces mots du logothète :

— Nos pieux empereurs n'ont aucun besoin de vous ni à Thessalonique ni ailleurs (2).

Après cette scène, la situation était plus grave que jamais pour les Studites. En vain, Théodore multiplia-t-il les lettres à l'higoumène Syméon, directeur des affaires ecclésiastiques (3). En vain s'adressa-t-il au patriarche lui-même (4). La persécution suivit son cours. L'empereur refusa de recevoir Joseph en audience avant d'entrer en campagne, et les mœchiens reprochèrent violemment à l'archevêque d'avoir accepté l'épiscopat.

Le reproche portait en particulier sur cette circonstance que Joseph avait pris rang dans la hiérarchie alors que la situation du prêtre mœchien était déjà réglée. En acceptant l'épiscopat à ce moment, n'avait-il pas approuvé par le fait même la décision prise? n'avait-il pas accepté pour l'avenir de communiquer avec le réhabilité et avec ses amis? Non, Joseph n'avait rien accepté de pareil, et l'apologie écrite en son nom par Théodore nous met au courant des réflexions qu'il s'était faites au moment de son élection. Devenant archevêque de Thessalonique, il serait ordonné par les suffragants de la province : cela lui éviterait tout danger de recevoir la plénitude de l'Ordre des mains d'un patriarche trop favorable aux mœchiens. Devenu archevêque de Thessalonique, il résiderait en Macédoine : cela lui ôterait toute occasion de se commettre avec des ecclésiastiques compromis. Que si les affaires lui imposaient de temps à autre quelque voyage ou quelque séjour dans la capitale, il ne manquerait pas de bonnes raisons pour s'y tenir à l'écart. D'ailleurs, les hommes ne sont pas éternels, et la mort, en faisant chaque jour son œuvre, arrange bien des situations. D'ailleurs encore, s'il regarde les évêques, le devoir de ne pas communiquer avec les indignes regarde également tous les autres membres de l'Eglise, simples prêtres, simples moines, simples laïques (1).

Malgré cette apologie, malgré toutes les démarches de saint Théodore, la foudre finit par tomber sur Stoudion. Une nuit, la troupe ayant cerné le monastère, Platon, Théodore, Joseph et un quatrième religieux nommé Calogéros furent arrêtés et conduits dans la prison du palais. Au mois de janvier 809, un concile présidé par le patriarche saint Nicéphore les condamna comme schismatiques (2); de son côté, après les avoir laissés quelque temps au Christ-Agathos et à Saint-Mamas, sur les rives du bas Bosphore (3), l'empereur les relégua dans l'archipel des Princes qui sort des eaux de la Propontide non loin de Constantinople (4). Il les y relégua séparément : le reclus à Oxia, l'higoumène à Khalki, l'archevêque à Proti, leur compagnon dans un quatrième îlot (5).

En condamnant Joseph avec les chefs studites, le synode de janvier 809 le déposa de l'épiscopat (6). N'avait-il pas commis

(1) Il suffit, pour comprendre ce pluriel, de savoir que l'empereur avait associé au trône son fils Stavrakios.

(2) Théodore Stud., *Epist.* S. I, 31, col. 1009.

(3) Théodore Stud., *Epist.* S. I, 21-23, col. 969-981.

(4) Théodore Stud., *Epist.* S. I, 30, col 1005-1008.

(1) Théodore Stud., *Epist.* S. I, 23, col. 981.

(2) Théophane, *Chronographia*, anno 6301.

(3) Sur ce faubourg, voir J. Pargoire, *Les Saint-Mamas de Constantinople*, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. IX, 1904, p. 261-316.

(4) Sur cet archipel, voir G. Schlumberger, *Les Iles des Princes*, Paris, 1884, et J. Pargoire, *Les monastères de saint Ignace et les cinq plus petits îlots de l'archipel des Princes*, dans le *Bulletin de l'Inst. archéol. russe de Constantinople*, t. VII, 1901, p. 56-91.

(5) Théodore Stud., *Oratio in Platonem*, col. 840, 841; *Epist.* S. I, 33, 48, col. 1021, 1072, 1073; *Epist.* M(ai) 190, *Nova bibliotheca Patrum*, t. VIII, p. 163; *Epigrammata*, 98-101, *P. G.*, t. XCIX, col. 1804, 1805; Michel, *Vita Theodori Stud.*, dans *P. G.*, t. XCIX, col. 269'.

(6) Théodore Stud., *Epist.* S. I, 48, col. 1073'.

le crime de célébrer la messe à Stoudion! Aussi, tandis que les victimes du mœchianisme languissaient dans leur archipel, d'où ils envoyaient des lettres d'appel au pape saint Léon III (1), le diocèse métropolitain de Thessalonique était mis aux mains d'un nouveau pasteur. L'histoire n'a point conservé le nom de ce prélat. Nous savons seulement que plusieurs Thessaloniciens ne virent en lui qu'un intrus et s'exposèrent, plutôt que de le recevoir en archevêque, à subir les pires traitements. L'higoumène Théosostos, par exemple, y perdit son monastère. Un autre higoumène, Euthyme, y gagna 266 coups de fouet auxquels vinrent bientôt se joindre 400 coups de nerfs de bœuf. Et c'est le successeur de Joseph qui ordonna personnellement ces flagellations (2)!

Durant leur internement, bien que voisins les uns des autres, les grands Studites n'eurent d'autres relations que des lettres furtivement échangées. Nous savons que Joseph écrivit plus d'une fois à Théodore, et il nous reste de celui-ci deux longues réponses (3). Nous savons aussi que l'higoumène, dans sa correspondance avec les Studites dispersés, remplaçait les noms compromettants par les caractères de l'alphabet; B, seconde lettre, servait à désigner notre archevêque (4).

Ce dernier, désireux d'occuper ses longs mois d'emprisonnement, se livra aux travaux littéraires. Du moins, voyons-nous une fois Théodore lui demander communication d'un ouvrage qu'il venait d'écrire, ouvrage pas autrement spécifié, mais dirigé sans doute contre les mœchiens (5).

(1) Théodore Stud., *Epist.* S. I, 33, 34, col. 1017-1028.

(2) Théodore Stud., *Epist.* S. I, 43, 48, 51, col. 1068', 1072', 1096', 1097'.

(3) Théodore Stud., *Epist.* S. I, 37, 43, col. 1037-1041, 1064-1068.

(4) Théodore Stud., *Epist.* S. I, 40, col. 1060.

(5) Théodore Stud., *Epist.* S. I, 38, col. 1041'.

La captivité se prolongea; mais enfin, en 811, les événements politiques se précipitèrent qui mirent fin à la persécution : Nicéphore Ier défait et tué sur le champ de bataille, Stavrakios blessé dans la déroute et bientôt incapable de porter la couronne, Michel Ier Rhangabé proclamé empereur.

A la suite de cette proclamation, faite le 2 octobre, l'archipel des Princes rendit ses prisonniers. Théodore reprit la direction de son monastère et, dûment réconcilié avec le patriarche, éprouva la bienveillance de l'empereur, à tel point que l'histoire nous le montre parmi ses conseillers le 1er novembre 812 (1). Cela étant, on a tout lieu de croire que l'archevêque Joseph recouvra, lui aussi, son ancienne dignité et qu'il remonta sur le siège de Thessalonique.

De ce qu'il y fit, l'histoire ne dit rien. Notons toutefois que, s'il y était en avril 814, il n'eut pas la consolation de recevoir le dernier soupir de son oncle. Saint Platon, reclus à Stoudion, y mourut le 4 de ce mois (2). Il reçut la sépulture dans l'église conventuelle dédiée à saint Jean-Baptiste, dans le narthex, à droite en entrant, tout près de l'endroit où reposaient déjà les restes de plusieurs martyrs (3).

Plusieurs mois avant cette mort, Michel Ier Rhangabé avait cessé d'occuper le trône impérial. Léon V l'Arménien, le nouveau basileus, était un ennemi des images. Sa haine contre elles n'allait pas tarder à bouleverser l'Eglise et à poser sur le front de Joseph, glorieux déjà pour sa résistance au mœchianisme, la gloire plus brillante encore de la résistance à l'iconoclasme.

(*A suivre.*) J. Pargoire.

(1) Théophane, *Chronographia*, anno 6305.

(2) J. Pargoire, *A quelle date l'higoumène saint Platon est-il mort?* dans les *Echos d'Orient*, t. IV, p. 164-170.

(3) Anonyme, *In translationem Theodori et Josephi*, texte grec inédit.

LE PATRIARCHE CYRILLE VI
ET LES CHOUÉRITES (1731-1735)

Cyrille VI Thanas avait été élevé au patriarcat grec-melkite d'Antioche par les seuls notables laïcs grecs catholiques de Damas, dont ses trois consécrateurs n'avaient été que les instruments. Cette élection était donc anticanonique, comme le fut d'ailleurs celle de son compétiteur Sylvestre, imposé par le patriarcat de Constantinople à l'Eglise d'Antioche.

Néanmoins, Cyrille se trouvait professer la doctrine catholique, et tout le parti favorable à l'union avec Rome s'étant rangé de son côté, ce fut lui que reconnurent les premiers religieux chouérites. Comme ceux-ci jouissaient d'une certaine influence sur l'esprit des émirs de la Montagne, Cyrille en profita pour obtenir un refuge sûr contre les persécutions de ses ennemis. Grâce à eux, l'émir Nejm céda au patriarche fugitif le couvent de Saint-Georges de Harf, dans le district du Meten. Cyrille en prit possession au mois de juin 1730 et, quelques jours après, le 7 août, il se retirait dans le district du Choûf, qui lui paraissait mieux à l'abri du danger. Ce départ précipité irrita grandement l'émir, qui n'eût sans doute pas été fâché de tenir le patriarche catholique sous sa main.

Le métropolite de Beyrouth, Néophytos, était partisan du patriarche intrus Sylvestre; il ne pouvait donc être l'Ordinaire d'un monastère catholique. Aussi les Chouérites s'adressaient-ils à Cyrille toutes les fois qu'ils avaient quelque sujet à élever aux Ordres sacrés (1). La bonne harmonie entre eux allait être troublée par la question des innovations liturgiques dont nous avons traité précédemment (2). Nous avons déjà raconté toute l'affaire du Synode tenu à Joun par le patriarche, le 11 novembre 1731 (1). Au chapitre des assistants, tenu le 15 avril 1733, les Chouérites décidèrent de s'en tenir purement et simplement aux instructions de Rome et d'engager les fidèles à s'y conformer. Ces instructions, comme nous l'avons dit, remettaient les choses dans l'état du *statu quo ante*. Cyrille en conçut une vive irritation et se tourna alors du côté des Salvatoriens, auxquels, d'ailleurs, il tenait de beaucoup plus près, étant le neveu de leur fondateur Euthymios Saïfi, métropolite de Tyr et Sidon.

En décembre 1734, le P. Nicolas Sayegh, supérieur général de la Congrégation chouérite, présenta au patriarche deux de ses religieux, Joseph Sarrouf et Joachim Moutran, en le priant de les élever au diaconat. Cyrille, alors présent à Déir-el-Moukhallès, refusa, alléguant la résistance des Chouérites à ses ordres et l'insoumission de leur supérieur général (2). Quelque temps après, il enlevait aux Chouérites de Ras-Baâlbeck tous pouvoirs curiaux, leur défendait d'accepter les offrandes que les fidèles y faisaient à la Sainte Vierge et enjoignait aux religieux de lui présenter le compte exact des dépenses et recettes du couvent, prétextant que les Chouérites d'Er-Ras volaient les biens du pèlerinage et les transféraient à Mar-Hanna.

Il y avait alors à Baâlbeck un religieux orthodoxe qui avait un crédit absolu sur l'esprit de l'émir Ismaël Harfouch, et qui cherchait en cachette à prendre possession de l'église catholique du pays. Le

(1) D'après le droit canonique grec, les moines dépendent essentiellement de l'Ordinaire diocésain. Les exemptions diverses ne sont venues que plus tard.

(2) *Echos d'Orient*, t. IX (1906), p. 8-10.

(1) Le texte arabe vient d'en être publié dans le *Machreq*, t. IX (1906), p. 113-114.

(2) Les deux Chouérites envoyés à Rome, en 1733, avaient rapporté au Saint-Siège tous les actes du patriarche, et principalement sa malheureuse conduite touchant les rites et coutumes grecs. Cyrille manda au P. Nicolas de démentir ces rapports qu'il appelait calomnieux; ce dernier refusa.

patriarche en fut informé et, sur-le-champ, il envoya le P. Antonios Naü mettre un terme aux empiétements du religieux étranger, en même temps qu'il desservirait l'église de Baâlbeck. Le P. Naü obéit et réussit même à chasser de Baâlbeck le religieux orthodoxe. Loin de lui en témoigner sa satisfaction, Cyrille VI, déjà prévenu contre lui par les calomnies d'un prêtre, retira au P. Antoine Naü tous les pouvoirs curiaux, le frappa de suspense et prétendit même ne l'avoir jamais autorisé à desservir l'église de Baâlbeck. Il suspendit de même le premier assistant de la Congrégation, le P. Théodoros de Lydda, ainsi que les PP. Joseph et Nectarios Mirot. Ceux-ci avaient affirmé, au couvent de Deir-el-Moukhallès, que les us et coutumes toujours en vigueur dans l'Eglise grecque interdisaient absolument l'usage de la viande à tout religieux oriental.

Par ailleurs, le patriarche ne manquait aucune occasion de manifester son déplaisir aux Chouérites. Il engageait les religieux faibles ou peu fervents à quitter la Congrégation, leur promettant de les relever complètement de leurs vœux; il obligeait les Chouérites, de passage à Deir-el-Moukhallès, à manger de la viande; il leur retirait une à une les paroisses qu'ils desservaient au mont Liban, au risque de pousser celles-ci à rentrer dans le schisme ou à aller grossir le nombre des Maronites (1). Cependant, le patriarche n'était pas encore satisfait; il voulait avant tout atteindre le supérieur général.

Vers la fin de janvier 1735, il écrivit à Maximos Hakim, alors à Mar-Hanna, pour lui communiquer le billet de suspense destiné au P. Nicolas Sayegh. Les motifs de lui infliger cette grave peine canonique étaient les suivants : le supérieur général ne tenait aucun compte des avertissements du patriarche, qui avait fort à se plaindre de quelques-uns de ses religieux, en particulier de ceux qui résidaient à Rome; le supérieur général avait envoyé à Rome les PP. Nectarios Mirot et Procopios Tabib, alors qu'ils étaient déjà frappés de suspense par le patriarche; le supérieur général, enfin, refusait de démentir à Rome tous les rapports que l'on y avait faits contre le patriarche.

Sur l'avis de quelques missionnaires et théologiens latins, le P. Nicolas Sayegh négligea la peine de suspense, tant qu'il résidait dans les couvents de son Ordre, alors que, partout ailleurs, il s'y conformait scrupuleusement. Toutefois, comme un pareil état de choses ne pouvait durer, sur l'avis de ses assistants, le P. Sayegh décida de porter l'affaire à Rome. Vers la fin du mois de février 1735, il adressait deux longues lettres au pape Clément XII et à la Propagande.

La première lettre énumérait les persécutions diverses que les Chouérites avaient subies de la part du patriarche; elle en donnait pour motif principal l'attachement que la Congrégation avait toujours manifesté aux ordonnances de Rome sur les rites et les usages grecs. Après avoir exprimé au Souverain Pontife ses craintes de voir disparaître la Congrégation, par suite du manque de vocations occasionné par les avanies du patriarche, le supérieur général lui demandait d'autoriser tout évêque catholique à élever aux saints Ordres les religieux chouérites. La seconde lettre, celle qui était envoyée à la Propagande, ne différait pas de la première, sauf qu'elle narrait le conflit et en indiquait les causes avec plus de développement.

Maximos Hakim, qui se trouvait alors à Mar-Chaya, intervint aussi et, par une lettre personnelle, conçue en termes assez forts, il adjura le Souverain Pontife de mettre fin à cette persécution (2 mars 1735).

Enfin, le patriarche maronite, Joseph Khazen, eut peur que toutes ces dissen-

(1) C'est, en effet, ce qui eut lieu à Chauaya, à Beth-Chébab, à Kichkaya, dans plusieurs villages du Kesraouan, à Beth-Meré, à Broummana, etc., où nous comptions des chrétientés florissantes du rite grec-catholique et dont ses unes retournèrent au schisme, tandis que les autres se déclaraient maronites. Il reste à savoir toutefois si le patriarche est vraiment responsable de tout ce que lui attribuent les *Annales*; celles-ci semblent être légèrement passionnées à son endroit.

sions ne fussent l'avant-coureur d'un schisme au sein de l'Eglise grecque melkite; il réunit donc quelques-uns de ses évêques et, sur leur conseil, il adressa au pape Clément XII une lettre à ce sujet, signée en outre par Abdallah, évêque maronite de Beyrouth; Tobie, évêque maronite titulaire de Naplouse, et Abraham Arzivian, évêque arménien d'Alep. Elle est datée du 22 février 1735. Les *Annales* nous ont conservé le texte de ces diverses pièces, ainsi que de deux longues lettres du P. Nicolas au patriarche lui-même, datées toutes deux du 4 mars 1735, et dans lesquelles il se défend personnellement d'avoir mérité la suspense que lui avait infligée le patriarche, et réfute très longuement tous les griefs de Cyrille contre sa Congrégation.

Ces lettres sont, suivant le goût du temps, extrêmement prolixes. Je cite cependant la conclusion de la seconde, qui pourra donner une idée de la manière du P. Nicolas Sayegh.

Qu'il est mesquin, pour Votre Grandeur, de nous combattre sans cesse, de déverser sur nous votre colère en présence de tous ceux qui se présentent chez vous! Pourquoi donc vous êtes-vous établi contre nous? Pourquoi vous êtes-vous fait un fardeau bien lourd pour nos faibles épaules? Et qui donc cherchez-vous à braver, ô seigneur très savant et très illustre? Qui cherchez-vous à braver, Saül, fils de Cis? N'est-ce point un insecte misérable? Qui sommes-nous, pour que Votre Sainteté s'emporte contre nous en tout temps, devant le P. Nicolas Sayour, en présence des paysans d'Er-Ras, en présence d'autres encore?

Vous êtes un patriarche magnanime, suprême est votre autorité; vous convient-il donc de nous injurier en tout temps? Ceci est le propre des vieilles femmes qui, devenues impuissantes, font un usage incessant de leur langue!..... Que si nous nous sommes rendus coupables d'un crime réel, veuillez nous le montrer et nous appliquer un remède en conséquence. Enduisez nos yeux du baume de la charité, n'y jetez pas de la chaux. Retirez-en la paille, n'y remettez point une poutre.

Ah! que ne sais-je toutes les obligations du pouvoir et toute l'étendue de sa puissance! Vous maudissez, vous injuriez sans aucune raison, comme si vous ne regardiez que votre seule autorité et que vous ne donniez aucune considération à tous vos autres confrères dans le sacerdoce. Considérez, Monseigneur, le grand pontife Jésus-Christ; voyez comment il a régné dans les cœurs par la charité; voyez comment son règne s'est étendu, s'est élargi sans cesse. N'est-il pas plus glorieux que le règne d'Alexandre, qui s'est effectué par l'effusion du sang? Enseignez, affermissez, exhortez. Que vos lettres soient l'expression et le commentaire de votre charité; loin de vous les lettres méprisantes, pleines de malédictions!... Qu'une parfaite égalité règne parmi tous vos enfants, sans aucune préférence; car, tant que vos préférences sont pour les religieux de Deir-el-Moukhallès, et que vous nous combattez, nous ne saurons vous reconnaitre pour un père commun, mais pour un père qui a des préférences. Usez donc de justice et de vérité, *car Dieu vous a établi pour qu'en vos jours règnent la justice et la plénitude de la paix*.

Comment nous sera-t-il possible de croire que vous êtes pour nous un père tendre et compatissant, alors que vous combattez nos religieux de diverses manières et que vous n'avez qu'un seul but, celui de détruire notre Congrégation? Et s'il vous était possible d'exécuter vos menaces, il y aurait beau temps que nous aurions cessé d'exister. Mais, si le Seigneur n'édifie la maison, c'est en vain que travaillent ceux qui la bâtissent.

Quoi qu'il en soit, Monseigneur, nous sommes vos enfants. Si vous nous reconnaissez pour vos enfants, nous vous reconnaîtrons de même pour notre père; au cas contraire, le contraire aussi est assuré. Entourez-vous de conseillers qui inclinent votre cœur à la pitié pour vos ouailles et à leur édification. Entourez-vous de conseillers réputés pour leur bonne renommée, leur douceur et leur bon esprit, d'un âge mûr; n'ayez pas de ces jeunes gens légers, frivoles, importuns, aux paroles rudes et âpres, qui fourvoient Votre Sainteté et qui vous trompent, comme les conseillers du roi Roboam.

Cependant, je me prosterne à vos pieds et je prie Votre Sainteté de ne voir, en toutes mes paroles, aucune hardiesse irrespectueuse; car les blessures de l'ami sont meilleures et plus douces que les baisers de l'ennemi. En outre, Votre Sainteté ne saurait mettre en doute mon attachement et mon amour pour votre auguste personne; si vous pensez le contraire, vous me faites tort et vous m'op-

primez doublement. Par la grâce de Dieu, nous sommes unis à la sainte Eglise romaine, et Votre Sainteté professe la même union. Or, un principe de philosophie veut que deux choses unies à une troisième soient unies entre elles. C'est aussi ce que Votre Sainteté enseigne. Pourquoi ne serions-nous donc pas unis d'une union entière?

Quel est donc l'objet de nos dissentiments, quelle en est la cause, si ce n'est l'Encyclique romaine que nous défendons et qui déplait à Votre Sainteté? N'avons-nous pas encouru votre haine pour cette cause seulement? S'il en est autrement, qu'avons-nous fait et quel est le motif de votre colère à notre égard? Que Votre Sainteté se conduise conformément aux ordonnances de l'Eglise de Dieu, nous serons aussitôt les premiers à vous obéir, à vous défendre et à nous dévouer pour votre cause.

Mais, direz-vous peut-être, notre crime, c'est de ne vous avoir pas obéi, en refusant de fusionner avec la Congrégation de Déir-el-Moukhallès. Voyons, Monseigneur, parlons franchement : quel était votre but en poursuivant cette union? N'était-ce pas afin qu'il n'y eût plus personne qui pût vous contredire et s'opposer à vos empiètements? Du reste, dans l'Eglise de Dieu il se trouve des Congrégations diverses, des Sociétés de toutes sortes. Le parterre de l'Eglise de Dieu renferme des fleurs de diverses couleurs, Toutes sont des moyens de perfection, des moyens utiles au salut, des voies qui mènent au royaume céleste. Le Pontife romain en est satisfait; pourquoi faut-il que Votre Paternité le trouve mauvais? Si vous estimez inutile à l'Eglise du Seigneur l'existence de plusieurs Congrégations et qu'une seule d'entre elles suffit amplement à subvenir à tous ses besoins, c'est au Souverain Pontife qu'il appartient d'en décider en dernier ressort.

Vous nous objectez notre petit nombre, nous vous répondons qu'il en est ainsi de toute Congrégation à ses débuts, avant qu'elle augmente de nombre et qu'elle obtienne finalement l'approbation.

Quant à moi, Monseigneur, je prends à témoin ma conscience, que j'aurais certainement respecté votre suspense, si j'y avais remarqué la moindre ombre de raison. Cependant, il est de mon devoir de démontrer à Votre Sainteté l'injustice de cette censure, afin que vous donniez plus de considération à l'avenir à des questions aussi délicates. En effet, l'Eglise de Dieu, qui octroie à ses Pontifes le droit d'imposer les peines ecclésiastiques pour l'édification des fidèles, leur ordonne en même temps de ne pas trop se hâter dans l'accomplissement d'un devoir aussi délicat, même en présence des motifs requis. De plus, elle les frappe de ces mêmes peines, s'ils en usent avec empressement et par esprit de haine, ainsi que le déclare explicitement le XLVII[e] canon du Concile œcuménique de Latran, tenu sous le pontificat d'Innocent III: « Que l'évêque, dit ce canon, ne se presse point de frapper le pécheur; qu'il le fasse après plusieurs avertissements, en présence d'un grand nombre de personnes réputées pour leur bonne conduite et leur piété. Quant à celui qui se comporte différemment, l'entrée de l'église lui est interdite pendant un mois. Aucun évêque n'a le droit de frapper d'excommunication sans une raison évidente; s'il agit autrement, la Sainte Eglise le condamne à restitution. »

Telles sont, Monseigneur, les saintes règles auxquelles Votre Toute Sainteté aurait dû se conformer avant d'écouter les rapports mensongers de ces hommes importuns et frivoles, qui n'ont aucune connaissance des affaires ecclésiastiques. Nous donc, Monseigneur, nous ne vous avons point calomnié et nous n'avons point obscurci votre mémoire. C'est vous qui vous êtes nui à vous-même par la guerre que vous nous avez déclarée, de même que Saül, roi d'Israel, a porté atteinte à sa majesté royale en poursuivant l'innocent David.

En effet, Votre Sainteté avait excommunié nos religieux de Rome sans aucun motif plausible. De plus, vous aviez ordonné à votre procureur de Rome de répandre contre eux les plus noires calomnies auprès du Souverain Pontife et de la Propagande, de les traiter d'indisciplinés, d'insoumis, d'hérétiques, etc. Votre procureur n'eut garde de contrevenir à vos ordres, mais il fut ensuite contraint de se démentir lui-même et de présenter à la Propagande un long rapport écrit et signé de sa main, en faveur de nos religieux. Nous l'avons appris de la bouche même du P. Etienne, le neveu de M[gr] Assémani. C'est ainsi que vous avez porté atteinte à votre caractère sacré, sans qu'il y ait eu aucune intervention de notre part. En outre, cette conduite de votre procureur servit à affermir nos frères et à donner plus de crédit à leurs réclamations. C'est pourquoi LL. EEm. les cardinaux m'ont honoré d'un grand nombre de lettres à la louange de nos religieux et de notre Congrégation, tout

en me promettant leur appui auprès du Souverain Pontife et de la Propagande.

Je baise vos pieds sacrés une deuxième et une troisième fois, et je désire ardemment votre satisfaction. Que le Seigneur nous conserve longtemps Votre Sainteté. Ne nous privez pas de vos saintes prières.

Les deux lettres que le P. Nicolas Sayegh avait écrites pour le Pape et pour la Propagande avaient été envoyées à Rome, au procureur des Chouérites, le P. Nectarios Mirot. Il ne paraît pas que celui-ci les ai jamais remises à leurs destinataires définitifs. C'est que le P. Mirot s'était laissé séduire et gagner à la cause de Cyrille VI par les habiles manœuvres du procureur patriarcal, le P. Jean Amioni. Au rapport des *Annales* (1), qui ne disent mot de l'intervention de Rome en cette affaire — silence qui serait inexplicable si Rome avait réellement parlé, — le P. Nectarios Mirot remit au patriarche, dès son retour en Syrie, au couvent de Deir-el-Moukhallès, toutes les lettres que son Supérieur général lui avait adressées à Rome.

Les deux lettres du P. Nicolas Sayegh au patriarche parvinrent, elles, à destination, et sans doute qu'elles donnèrent à réfléchir à Cyrille VI, ainsi qu'à ses conseillers. De ce nombre était le P. Joseph Babila, celui-là même que Sayegh avait qualifié de jeune, frivole et importun, et qui devait plus tard jouer un assez triste rôle dans l'affaire des religieuses basiliennes. Ancien élève de la Propagande, et ordonné prêtre dès l'âge de vingt-deux ou vingt-trois ans, il devint ensuite religieux à Deir-el-Moukhallès, puis, secrétaire du patriarche. Le peu de science qu'il avait acquise à Rome lui avait tourné la tête; de là des disputes théologiques avec Abdallah Zakher, qui ne finissaient pas d'habitude à son avantage. Sur l'avis de ce conseiller et des autres personnes qui l'entouraient, Cyrille VI évita de répondre au P. Nicolas Sayegh. Par suite de son silence, les relations s'adoucirent entre le patriarche et la congrégation chouérite.

C'était là moins une paix qu'une cessation des hostilités. On ne bataillait plus, mais on n'était pas réconcilié, et neuf mois s'écoulèrent sans que cessât cet état de froideur regrettable. A la fin, Maximos Hakim résolut de réconcilier les deux adversaires. Il s'en ouvrit donc à Cyrille VI et parvint, non sans quelque peine, à le désarmer.

Le consentement du P. Nicolas Sayegh à la réconciliation ne faisait aucun doute. Il se rendit donc auprès du patriarche, en compagnie des PP. Joasaph Dahan et Mourqos l'Alépin. Ils le rencontrèrent au village de Karkha, près de Saïda, plongé dans une amère tristesse, par suite des difficultés qui venaient de s'élever entre lui et les religieux de Deir-el-Moukhallès et qui l'avaient fait se retirer dans ce village. La réconciliation entre les deux adversaires fut prompte; le P. Nicolas Sayegh réussit à regagner l'amitié et les bonnes grâces de Cyrille VI et à le déterminer à faire la visite de toutes les maisons chouérites. C'est en vain que les religieux salvatoriens essayèrent de l'en dissuader; le patriarche, qui était irrité contre eux, ne voulut rien entendre. Il se rendit donc au monastère de Mar Chaya, avec le P. Sayegh, et là, il éleva aux Ordres sacrés huit religieux chouérites, parmi lesquels le P. Jacques Sagati, d'Alep, qui devait devenir Supérieur général de la Congrégation.

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

Syrie.

(1) T. Ier, cahier IX, p. 131.

PHILOTHÉE BÉNIZÉLOU

Parmi les *néomartyrs* dont elle se glorifie, l'Eglise orthodoxe compte seulement une demi-douzaine de femmes, dont la plus célèbre est Philothée Bénizélou, d'Athènes.

Une acolouthie complète de Philothée, due à la plume d'un certain Isaac, parut en 1775, à Venise, chez Nicolas Glykys, aux frais d'un Athénien, Léonard D. Kapetanakès (1); elle a été insérée par D. G. Cambouroglou dans ses Μνημεῖα τῆς ἱστορίας τῶν Ἀθηναίων (2). Cet office, corrigé par Néophyte, métropolite d'Attique, fut réédité à Athènes, en 1849, aux frais de Th. B. H. Panagiotès, Athénien, et d'Anastase Nicolaïdès, de Cydonia. C. Doukakès a reproduit cette édition dans son Μέγας συναξαριστής (3). Les éditions récentes des ménées que nous fournit Athènes n'ont au synaxaire qu'une simple mention de Philothée, sans office et même sans notice historique (4).

Ce synaxaire ou notice historique de l'office composé par Isaac a encore été imprimé deux fois séparément, dans le Νέον λειμωνάριον (5). Il reste notre source principale sur la vie de Philothée.

*
* *

Vers le commencement du XVIe siècle vivaient dans Athènes deux époux riches et vertueux, Ange et Syriga. Le mari appartenait à une famille probablement d'origine italienne, alliée aux Paléologues et aux Acciajuoli. On la voit nommée par les voyageurs occidentaux Benizello, Beninzelo, Beninzello, Beninzellies; en grec Μπενιζέλος (μπ = *b*), et plus tard, moins exactement, Βενιζέλος (1).

Privée des joies de la maternité, Syriga suppliait avec ferveur le Seigneur et la Vierge Sainte de faire cesser sa stérilité. Un jour elle s'endormit dans une église de la Panagia et vit en songe une flamme brillante jaillir de l'image de Marie et pénétrer dans son propre sein. C'était un présage merveilleux.

Il lui naquit en effet une fille qui fut appelée Reboula (2) et qu'elle éleva dans la piété. Vers l'âge de douze ans, Reboula fut demandée en mariage par un des principaux de la ville, mais, désirant consacrer à Dieu sa virginité, elle refusa son consentement. Plus tard cependant, sur les instances de ses parents, elle accepta un époux. C'était un homme dur et cruel qui lui fit subir toutes sortes d'avanies pendant trois ans, c'est-à-dire jusqu'à sa mort.

Devenue veuve, Reboula vécut dix années dans la maison paternelle, rejetant toutes les exhortations à une nouvelle union. A la mort de ses parents, elle put enfin réaliser son projet d'autrefois, et, en 1550, elle fonda un monastère auquel, à la suite d'une vision, elle donna pour patron saint André, apôtre. Elle y prit l'habit religieux avec le nom de Philothée, et ses servantes formèrent le premier noyau de la communauté. Selon l'usage grec, elle ne se contenta pas d'édifier le couvent, mais le pourvut de revenus suffisants pour l'entretien des religieuses, lui attribua un certain nombre de metochia, entre autres à Keos ou Tzia et peut-être à Kalogréza, aux environs d'Athènes (3), lui fournit les vases sacrés et tous les objets nécessaires

(1) Ἀκολουθία τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Φιλοθέης τῆς ἐξ Ἀθηνῶν. Venise, 1775, 24 pages in-4°.

(2) Athènes 1891, t. 1er, p. 145-165.

(3) Février, p. 306-329.

(4) Il en est de même du Συναξαριστὴς de Nicodème l'Hagiorite.

(5) Edit. Venise, 1819, p. 124-128; édit. Athènes, 1373, p. 43-49. Le compilateur du livre, Athanase de Paros, nous avertit que son texte est une métaphrase de Macaire Notaras, métropolite de Corinthe.

(1) Cf. D. G. Cambouroglou, Μνημεῖα τῆς ἱστορίας των Ἀθηναίων, t. III, p. 256-259. Ce nom représente probablement l'italien *Buonangelo*.

(2) Sans doute erreur pour Regoula.

(3) D. G. Cambouroglou, Ἱστορία τῶν Ἀθηνῶν, t. II, p. 158.

au culte, lui adjoignit enfin une hôtellerie et un hôpital.

Le biographe de Philothée nous trace le tableau de ses vertus en ce style conventionnel toujours de mise chez les Grecs à propos de pareil sujet, mais nous conte aussi quelques traits intéressants.

Les largesses de la fondatrice vis-à-vis des pauvres finirent par compromettre l'existence même du couvent; les Sœurs murmuraient; Philothée leur prêchait la confiance en Dieu : de fait, peu de jours après, deux personnages importants vinrent lui apporter une aumône abondante qui dissipa toutes les craintes.

Quatre chrétiennes, captives chez des musulmans qui voulaient les obliger à apostasier, se réfugièrent au monastère. Philothée les reçut avec bienveillance et les garda auprès d'elle jusqu'au moment où elle put les renvoyer dans leur patrie. Les maîtres de ces malheureuses, avertis, envahirent la cellule de la vénérable religieuse, alors malade, et la traînèrent devant le gouverneur turc, le voïvode. Celui-ci lui donna le choix entre la mort et l'apostasie; mais les chrétiens parvinrent à l'adoucir, et Philothée, après avoir confessé la foi, put rentrer chez elle.

On nous signale encore un voyage au metochion de Tzia : Philothée y séjourna un temps assez long, peut-être par prudence, à la suite de l'histoire précédente, s'occupant de la formation des Sœurs qui habitaient cette dépendance du couvent athénien. Elle avait l'habitude, nous dit son biographe, d'envoyer dans l'île celles de ses Sœurs qui craignaient de demeurer à Athènes; étant données la misérable situation des chrétiens et les mœurs du temps, je suppose que nombre de ces religieuses qu'effrayait le séjour de la ville étaient, elles aussi, de pauvres femmes échappées au harem musulman.

A en croire Isaac, Philothée aurait accompli de nombreux miracles; il n'en cite pourtant qu'un seul, la délivrance d'un berger possédé du démon.

Moins édifiant est ce que nous savons d'une querelle avec Timothée, ancien évêque d'Eubée, qui venait de fonder le monastère de l'Assomption sur le Pentélique. C'était à propos de certaines terres. La dispute eut un excellent résultat : Timothée interdit l'entrée des femmes dans son couvent et Philothée l'entrée aux hommes dans le sien (1).

C. Sathas a publié (2) une très curieuse lettre adressée au mois de mai de l'année suivante, non indiquée, au grand logothète Hiérax (3). Philothée souhaite le revoir. L'année d'avant, il se trouvait à Athènes et lui avait donné raison contre Timothée et ses adversaires dans l'affaire précédente. Puis la lettre s'allonge en un violent réquisitoire où les Athéniens sont accusés de mille vilains défauts.

Cette lettre disant du mal d'eux ou plutôt de leurs ancêtres, les Grecs sont portés à en nier l'authenticité. Pour ma part, je n'y vois qu'un mauvais accès d'humeur féminine. Si, comme l'affirme D. G. Cambouroglou, il existe une lettre autographe de Philothée prouvant qu'elle avait reçu une instruction plutôt médiocre et n'a pu, par conséquent, commettre l'épître à Hiérax, écrite en un grec très pur, j'accorderai avec ce savant qu'elle s'est servie d'un secrétaire (4).

*
* *

Le nombre des religieuses s'étant considérablement accru, Philothée fut obligée de fonder un autre petit couvent aux portes de la ville, dans le lieu appelé Patissia, aujourd'hui faubourg de la capitale. Elle aimait à s'y retirer pour y vaquer plus tranquillement à la prière, loin des visiteurs importuns.

Une nuit, le 3 octobre, tandis qu'elle chantait avec les Sœurs l'office de saint

(1) D. G. Cambouroglou a publié une note sur ce sujet dans la revue Ἑβδομάς, t. II, 1885, p. 240; je ne la connais que par le bref résumé qu'il en donne dans Ἱστορία, t. Ier, p. 109; t. II, p. 220.

(2) C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, p. 193-195. La lettre est signée Φιλόθεος, au lieu de la forme habituelle Φιλοθέη. Réimprimée dans D. G. Cambouroglou, Μνημεῖα, t. Ier, p. 78. Cf. la revue Ἑστία, t. III, p. 189, et C. Doukakis, *op. cit.*, p. 323-325.

(3) Sur ce personnage, cf. C. Sathas, *op. cit.*, p. 202.

(4) D. G. Cambouroglou, Ἱστορία, t. Ier, p. 108-111.

Denys l'Aréopagite, cinq musulmans qui nourrissaient contre elle une haine sauvage, évidemment pour les motifs dont je parlais tout à l'heure, se précipitèrent dans l'église, s'emparèrent d'elle, la frappèrent avec brutalité et la laissèrent à moitié morte. Elle survécut peu de temps à ces mauvais traitements et expira le 19 février 1589.

Une tradition veut qu'elle ait d'abord été ensevelie au metochion de Kalogréza: peut-être y fut-elle transportée après la sauvage agression qui lui coûta la vie (1). En tout cas, elle reçut une sépulture définitive dans son monastère de Saint-André, qu'on appela aussi dès lors monastère de Philothée. Vingt jours après la mort, le lieu où reposait son corps répandit, au dire du biographe, une suave odeur, et, au bout d'un an, quand on en opéra la translation, ce corps fut trouvé intact (2). C'est sans doute lors de cette translation qu'un tombeau fut érigé à la Sainte dans la partie droite du sanctuaire de l'église Saint-André, avec cette épitaphe :

Φιλοθέης ὑπὸ σῆμα τόδ' ἁγνῆς κεύθει σῶμα,
ψυχὴν δ' ἐν μακάρων θήκατο ὑψιμέδων (3).

Depuis une époque qu'il m'est impossible de préciser, les restes de Philothée ont été transportés dans la petite église Saint-Eleuthère, près de la cathédrale. Ils sont contenus dans une modeste châsse: le crâne manque. Chaque année, au jour de la fête, un membre de la famille, encore représentée à Athènes, vient ouvrir la châsse pour satisfaire la dévotion des pèlerins et la referme après la messe (4).

∴

J'ai dit que l'office de sainte Philothée fut imprimé pour la première fois seulement en 1775. Mais il doit avoir été composé bien avant ou du moins a succédé à un office antérieur. Philothée reçut en effet un culte public quelques années, sinon immédiatement, après sa mort. Le cas est commun. Mais ce qui l'est moins, c'est que ce culte fut officiellement approuvé, entre 1595 et 1600, par le patriarche Matthieu II et le saint synode de Constantinople, à la demande de Néophyte, métropolitain d'Athènes, des métropolitains de Corinthe et de Thèbes, du clergé et des notables athéniens.

L'acte synodique, ce qu'on pourrait appeler la bulle de canonisation, loue les vertus de la défunte, affirme que son corps exhale un doux parfum et que de nombreux miracles ont lieu à son tombeau. Bien entendu, il ne dit rien du martyre (1).

∴

D. G. Cambouroglou a publié un certain nombre de pièces appartenant pour la plupart aux archives de la Société historique et ethnographique d'Athènes et concernant le monastère Saint-André ou de Philothée. En voici le résumé :

1° Donation d'une Athénienne, Kyriaké, qui octroie au monastère des propriétés et une somme d'argent, moyennant des prières pour elle, son père et son mari. Cet acte est daté de 1579 (2).

2° Lettre de Leontia, supérieure, à Jean, grand ban de toute la Moldovlachie et Oungrovlachie, bienfaiteur du monastère. Elle lui offre ses condoléances à la suite de l'incendie de son palais et lui envoie en quêteur le hiéromoine Nectaire (3).

3° Lettre de Leontia, supérieure, au grand logothète Hiérax. Elle le prie de s'occuper d'affaires intéressant le couvent et au sujet desquelles elle envoie à Constantinople le hiéromoine Nectaire. La lettre est datée de mars 1601 (4).

---

(1) D. G. Cambouroglou, Ἱστορία, t. II, p. 258.

(2) La conservation du cadavre n'est regardée par les Grecs comme un signe de damnation que pour les personnages morts avec une mauvaise réputation. Isaac ajoute que, de son temps, le corps de Philothée est intact et émet un parfum, le fameux *myron* de nombreux saints orientaux.

(3) D. G. Cambouroglou, Μνημεῖα, t. II, p. 81.

(4) C. Doukakès, *op. cit.*, p. 316 (note).

(1) L'acte a été publié par S. Oeconomos dans Ἐφημερὶς φιλομαθῶν, 1866, n° 593, et par D. G. Cambouroglou, Μνημεῖα, t. Ier, p. 144.

(2) D. G. Cambouroglou, *op. cit.*, t. III, p. 235.

(3) D. G. Cambouroglou, *op. cit.*, t. Ier, p. 176.

(4) D. G. Cambouroglou, *op. cit.*, t. III, p. 162.

4° Lettre de recommandation d'un métropolitain d'Athènes en faveur de Leontia, ancienne supérieure du monastère. Éloge de la fondatrice, qui a dépensé son avoir pour les pauvres, les orphelins, la délivrance des esclaves et la construction du couvent; d'abord modeste établissement, celui-ci abrite maintenant 200 religieuses et est devenu le principal de la région; mais il doit de grosses sommes à des prêteurs musulmans qui se sont emparés, comme gage, de propriétés et même des vases sacrés (1).

5° Lettre de recommandation de la supérieure Christodoulé, en date de 1670. Elle envoie trois Sœurs recueillir des aumônes pour le couvent, jusque-là détruit à trois reprises par les Turcs. Elle écrit cent-vingt ans après la fondation, ce qui met celle-ci en 1550, comme je l'ai noté plus haut, et parle des reliques de Philothée comme intactes, parfumées et opérant des prodiges (2).

6° Certificat (d'un métropolitain de Nauplie?), daté du 26 avril 1699, en faveur d'Elisabeth, supérieure de Saint-André, quêtant pour réparer son couvent qui menace ruine (3).

7° Lettre de recommandation, du 9 novembre 1701, de la même supérieure, envoyant quêter une religieuse du nom de Madeleine et le prêtre Hadji-Georges. Elle fait le plus triste tableau de l'état misérable d'Athènes; son couvent est en partie démoli : les oliviers ont été brûlés, les vignes détruites. La lettre est signée également par le hiéromoine Séraphin, épitrope (4).

Citons encore un phylactère ayant appartenu à une religieuse Makaria : il contient une prière à saint Jean-Baptiste contre la fièvre, accompagnée de lettres cabalistiques (5). L'usage de ces amulettes n'est pas rare encore aujourd'hui dans le peuple, mais on regrettera de le rencontrer dans un couvent, même orthodoxe.

Les archives de la Société historique et ethnographique contiennent d'autres documents intéressants, mais demeurés inédits : par exemple, la lettre d'un Païsios demandant qu'on lui envoie les reliques de Philothée pour s'en servir contre les sauterelles; le catalogue des vases sacrés du couvent, etc. (1).

La plupart de ces documents portent l'empreinte du sceau du monastère, c'est-à-dire le buste de saint André avec cette légende : + Ὁ ἅγιος ἀπόστολος Ἀνδρέας ὁ πρωτόκλητος (2).

∴

En 1775, la notice sur Philothée nous représente le monastère comme peuplé, pourvu de revenus, fourni d'ornements précieux et de vases sacrés, et le corps de la martyre vénéré par de nombreux visiteurs.

D. G. Cambouroglou cite des souvenirs personnels de sa mère : « Le monastère servait d'hospice, d'hôpital et d'orphelinat. Là trouvaient asile vieux et vieilles, gens sans soutien, malades. Les orphelines..... y étudiaient selon leur fortune et leur position sociale; si elles étaient de bonne famille, elles apprenaient la broderie et les lettres; si elles étaient pauvres, on leur enseignait à tisser, à filer et autres travaux nécessaires à une fille pauvre. Arrivées à l'âge convenable, on les interrogeait; si elles le désiraient, elles restaient pour se faire religieuses, sinon on les mariait. Tandis qu'elles habitaient des cellules soignées, la Sainte avait pour elle un refuge où on descendait par un escalier et où elle se retirait pour de longues prières. Jusqu'en 1821, dans cette retraite, on voyait encore son prie-Dieu, une corde suspendue à un anneau, son métier, son dévidoir, son fuseau avec le peson, sa quenouille et d'autres objets lui ayant servi pour le travail (3). »

(1) D. G. Cambouroglou, *op. cit.*, t. Ier, p. 174-176. Philothée y est surnommée *Kyra*, la Dame, appellation que le peuple a conservée avec celles de *Daskala* et de *Kalogria*.
(2) D. G. Cambouroglou, *op. cit.*, t. Ier, p. 138.
(3) D. G. Cambouroglou, *op. cit.*, t. Ier, p. 178.
(4) D. G. Cambouroglou, *op. cit.*, t. III, p. 234.
(5) D. G. Cambouroglou, *op. cit.*, t. Ier, p. 186.

(1) D. G. Cambouroglou, *op. cit.*, t. Ier, p. 160-162.
(2) D. G. Cambouroglou, Ἱστορία, t. II, p. 208.
(3) *Ibid.*, p. 204. On ne distingue pas trop bien quelle

Comme je l'ai déjà observé, il m'est impossible de fixer l'époque où le monastère a cessé d'être habité. On lit seulement dans une note du *Bulletin de la Société archéologique chrétienne d'Athènes* (1) : « Les ruines du monastère de sainte Philothée restèrent abandonnées à leur malheureux sort pendant tout le règne d'Othon et jusqu'en 1891, lorsque Mgr Germain, métropolitain d'Athènes, résolut de construire dans l'enceinte du monastère le palais épiscopal et celui du saint synode. Pendant une longue suite d'années, ces ruines avaient été habitées par des familles de pauvres gens et les peintures murales, conservées jusqu'alors, avaient subi diverses dégradations..... La Société archéologique chrétienne avait espéré que les restes de ces monuments devraient leur salut au métropolilain..... Le vice-président, M. Kozakès Typaldos, fut averti par le métropolitain que le réfectoire serait démoli et que l'église serait refaite. Il exprima au prélat le désir que le réfectoire fût gardé comme il était ou, si cela était impossible, que les peintures fussent détachées avec soin et placées dans le musée de la Société, ou, mieux encore, fussent transportées dans les palais nouveaux; que les peintures de l'église fussent conservées à leur place avec les réparations d'un artiste habile, et que l'église elle-même fût réédifiée dans le style des basiliques. » C'était le style primitif.

La Société fit de nouveaux efforts pour sauver ces peintures, dont certaines remontaient au XVIe siècle et offraient un véritable intérêt soit par les sujets représentés, soit par la beauté de l'exécution. Ce fut peine perdue. Tout a disparu sous prétexte d'une restauration digne des Vandales. Seules, quelques têtes avaient été détachées des murs par M. P. Cavvadias, éphore général des antiquités, et sont aujourd'hui au musée national. Le docte archéologue voulait recueillir d'autres débris, mais il fut prévenu trop tard, lorsque le réfectoire du couvent était déjà entièrement démoli (1).

R. BOUSQUET.

LE TOMBEAU D'EUTHYME DE TIRNOVO

Euthyme, le dernier patriarche de Tirnovo, est sans conteste une des figures les plus vénérables et les plus intéressantes de la littérature et de l'histoire religieuse bulgares. Sa vie est malheureusement peu connue: les faits positifs sont rares dans le panégyrique que lui a consacré son disciple Grégoire Tzamblak (2) et qui est à peu près notre seule source de renseignements (3).

On sait qu'Euthyme, Bulgare d'origine, embrassa de bonne heure l'état monastique. Il s'attacha au fameux réformateur Théodose de Tirnovo qui, chassé d'Emona (cap Eminé sur la mer Noire), alla fonder un monastère à Kilifarevo, à deux heures au sud de Tirnovo. Quand Théodose se retira dans la solitude, c'est Euthyme qu'il choisit pour le remplacer comme supérieur. En 1365, il l'emmena avec lui

est la part de l'imagination et celle de la réalité telle que la présentait le commencement du XIXe siècle.

(1) Δελτίον 6', Athènes, 1894, p. 129.

(2) Publié par E. KALUZNIACKI, *Aus der panegyrischen Litteratur der Süd-Slaven*, p. 28-60.

(3) Voir sur Euthyme : SYRKU, *Époque et vie du patriarche Euthyme* (en russe), 1899; CH. I. POPOF, *Euthyme, dernier patriarche de Tirnovo et Trapesitza* (en bulgare), Philippopoli, 1901; E. KALUZNIACKI, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius*, Vienne, 1901, introduction.

(1) *Ibid.*, p. 130. On trouvera à la suite, p. 131-146, des détails intéressants fournis par M. G. Lambakis sur les peintures détruites. D'après ce savant, l'église avait des parties qui remontaient au Ve ou au VIe siècle. Ceci confirmerait l'opinion de D. G. Cambouroglou, que Philothée n'aurait pas fondé, mais seulement restauré le monastère Saint-André. Sous les ruines du couvent, M. G. Lambakis avait, en 1892, mis au jour une crypte où, d'après la tradition, Philothée cachait les malheureuses qui venaient chercher un asile auprès d'elle.

à Constantinople. A la mort de son maître, Euthyme se rendit au mont Athos. En 1370, il fut exilé à Lemnos par l'empereur Jean Paléologue. Gracié, il ne put rentrer à Constantinople, mais revint à Tirnovo et habita près de son couvent une grotte déserte où de nombreux disciples vinrent le rejoindre; ce fut l'origine du grand monastère de la Sainte-Trinité. Il se livra dès lors à la correction des livres liturgiques; peut-être est-il le fondateur de la célèbre école d'orthographe slave qui date de cette époque.

Sa renommée s'accrut rapidement. Aussi, à la mort de Joannice II, fut-il choisi pour le remplacer sur le siège patriarcal de Tirnovo, entre 1375 et 1378. Chef de l'Eglise bulgare, il poursuivit la revision des textes sacrés, veilla avec zèle au maintien de la discipline ecclésiastique, lutta en particulier contre les Bogomiles. Il exerça certainement une influence sur la politique du temps, le tsar Jean Chichman prenant aux affaires religieuses autant d'intérêt que l'avait fait son père Jean Alexandre. Mais le principal champ de l'activité d'Euthyme, ce fut l'Eglise; il devint une véritable célébrité qu'on venait consulter de toutes parts et qu'on écoutait avec respect.

***

Sans vouloir étudier ici l'œuvre littéraire d'Euthyme, pour en indiquer au moins l'importance, je crois devoir donner la liste complète de ses écrits, récemment publiés avec le plus grand soin par E. Kaluzniacki, professeur à l'Université de Tchernovitz.

On peut les partager en cinq groupes:

I. Hagiographie : 1° Vie de saint Jean Rilski ou du Rilo; 2° Vie d'Hilarion, évêque de Moglena; 3° Vie de sainte Petka ou Paraskevé, d'Epivati, en Thrace; 4° Vie de sainte Philothée.

II. Panégyriques : 1° des saints Constantin et Hélène; 2° de sainte Nedela ou Kyriaké; 3° de Michel de Potuka, en Roumanie; 4° de saint Jean, évêque de Polybotum, en Phrygie.

III. Lettres : 1° au moine Nicodème de Tismena (deux); 2° au moine serbe Cyprien, plus tard archevêque de Russie; 3° à Anthime, métropolite d'Oungro-Vlachie.

IV. Hymnographie : office de sainte Théophano, femme de l'empereur Léon VI.

V. Liturgie : 1° *diataxis* de la messe de saint Jean Chrysostome; 2° traduction de la messe de saint Jacques; 3° diverses oraisons extraites de l'euchologe. Il faut ajouter la traduction des messes de saint Jean Chrysostome, de saint Basile et des présanctifiés, mais ces trois morceaux sont d'une authenticité douteuse.

Quant à la part qui revient à Euthyme, dans la revision des livres d'office, que le patriarche russe Nicon devait reprendre au XVII[e] siècle, il est aujourd'hui impossible de la déterminer avec précision.

***

Cet homme, que nous nous représentons volontiers comme un vaillant patriote, devait assister à la double ruine de son pays et de son Eglise.

Tchélébi, fils du sultan Bajazet, vint mettre le siège devant Tirnovo et s'en empara au bout de trois mois, le 17 juillet 1393. Euthyme essaya vainement de fléchir le vainqueur. Il fut lui-même exilé en Macédoine, où il passa son temps à prêcher, à relever le courage des chrétiens, à leur distribuer des aumônes reçues pour eux des boyars.

Grégoire Tzamblak ne nous renseigne ni sur le lieu exact où résida le patriarche, ni sur l'époque de sa mort; jusqu'ici, on savait seulement que cette mort était antérieure à 1419.

On peut juger de la joie éprouvée en Bulgarie lorsque, dans les derniers jours de l'an passé, les feuilles publiques annoncèrent la découverte du tombeau d'Euthyme, de ses restes et de son épitaphe, fixant la date de sa mort en 1404.

C'est cette *invention* sensationnelle que je vais raconter avec détail, d'après les documents officiels.

***

D'après une tradition locale, Euthyme serait mort et aurait été enseveli au mo-

nastère de Batchkovo. Ce couvent, fondé en 1083 par Grégoire Pakourianos, grand domesticos d'Occident, existe encore sur les bords pittoresques de la Tchepelarska Rieka, à quelques heures de Philippopoli. En rédigeant pour lui une règle ou typicon, le Géorgien Pakourianos en avait à jamais exclu les Grecs. Ceux-ci, avec le temps, l'avaient cependant accaparé, et c'est dans ces dernières années seulement qu'ils ont été obligés de le livrer aux Bulgares (1).

La tradition dont j'ai parlé nous est attestée par un professeur russe, feu V. Kotchanovsky, qui visita le monastère en 1883 et la recueillit de la bouche des moines (2).

L'archimandrite grec Callinique, qui a résidé longtemps à Batchkovo, affirme y avoir vu la crosse et la couronne ou mitre d'Euthyme. Sur la crosse, on lisait les lettres **ЕПТ**, c'est-à-dire *Euthyme, patriarche de Tirnovo*. L'higoumène Macaire, forcé par le Phanar d'abandonner sa charge et pour empêcher ces objets précieux de tomber entre les mains du métropolite grec de Philippopoli, les cacha dans un tronc d'arbre qu'il déposa dans la salle du trésor. Plus tard des domestiques les découvrirent en fendant ce tronc pour en faire du feu et ils furent envoyés à Constantinople.

Les détails donnés récemment dans la presse à ce sujet ne concordent pas. D'après un vieil instituteur bulgare de Stanimaka, petite ville située entre Philippopoli et le monastère, crosse et mitre seraient aujourd'hui à Athènes.

En 1858 ou 1859, raconte la *Vetcherna Pochta* (3), un patriote connu, Sava H. Detchef, habitant actuellement Bourgas, visita le monastère avec sa famille. L'higoumène Hadji Matéi, parent de sa mère, montra aux pèlerins une croix dont la partie supérieure, ornée de perles et de pierres précieuses, portait l'inscription: *Euthyme de Tirnovo*, avec la date 1381. Sur le devant on lisait: *Jean, orfèvre*, et sur la partie inférieure: *Si quelqu'un dérobe la croix, qu'il ait la malédiction des 318 Pères* (de Nicée). Suit l'histoire du tronc d'arbre. L'année suivante, d'autres pèlerins auraient cherché à voir l'objet (après son invention fortuite à la salle du trésor), mais l'higoumène Hadji Matéi était mort, il avait été remplacé par un Grec et la croix aurait été emportée à Constantinople par un évêque grec.

Au témoignage du moine Méthode, une femme de Stanimaka, morte plus que nonagénaire, affirmait que dans une niche qu'elle montrait, brûlait jadis nuit et jour une lampe. La vieille répétait : « Mes enfants, ne foulez pas ce lieu aux pieds, un saint y repose. » L'archimandrite Callinique, déjà cité, prétend que la lampe entretenue pieusement par les moines, même grecs, a brûlé jusqu'après 1870, c'est-à-dire jusqu'au moment où l'Eglise bulgare s'est séparée de l'Eglise grecque et a été condamnée par elle comme coupable de l'hérésie du phylétisme.

∴

L'higoumène actuel du monastère est un jeune religieux, le R. P. Païsi Pastiref, qui s'est tout de suite intéressé à la recherche et à la conservation des antiquités et des curiosités de son couvent. Il voulut se rendre compte si la tradition concernant Euthyme était fondée.

Le 20 novembre 1905, il commença donc des fouilles, dans le parvis du catholicon ou église principale du monastère, devant la porte occidentale, c'est-à-dire sous l'ancienne chapelle Saint-Michel, à l'endroit marqué par la niche qui subsiste encore.

A une profondeur d'environ $0^{m},85$, on rencontra deux plaques en grès du pays, de $0^{m},35 \times 0^{m},60$ et $0^{m},30 \times 0^{m},70$, enduites aux extrémités de brique pilée. C'était là une première tombe où on recueillit les objets suivants: 1° un mandyas

(1) Voir L. PETIT, *Typikon de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Pétritzos (Batchkovo) en Bulgarie*, Pétersbourg, 1904, introduction.

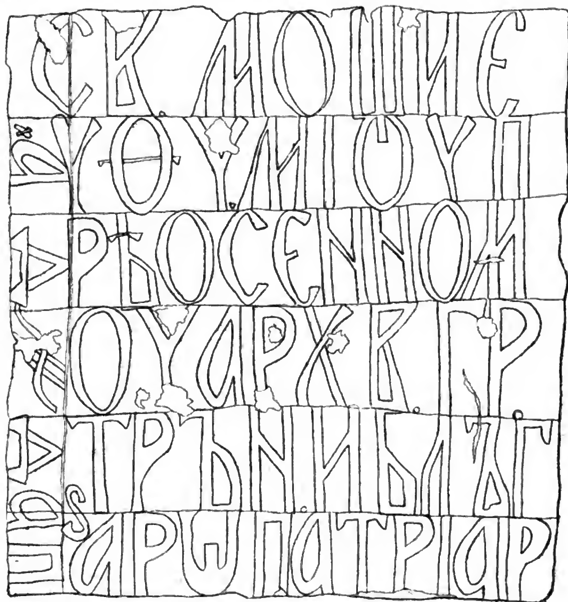
(2) V. KOTCHANOVSKY, *Nouvelles données pour l'étude de l'activité littéraire d'Euthyme, patriarche de Tirnovo* (en russe), dans *Hristianskoé Tchténié*. 1888, Ire partie, p. 472.

(3) N° 1508, du 25 décembre 1905.

épiscopal qui se réduisit en poussière dès qu'on le remua et dont on ne put garder que quelques fragments; 2° un grand omophorion orné de quatre croix; l'étoffe et la doublure étaient relativement en bon état, ainsi que la bordure en filigrane et les franges; 3° deux étoles dont les bords et plusieurs morceaux de la partie supérieure étaient assez bien conservés; 4° des restes de chaussures, de la forme des babouches actuelles.

L'higoumène réunit le tout dans un linge et le déposa au trésor; puis, distrait par d'autres occupations, ne s'en occupa plus jusqu'au 9 décembre. Le maire de Batchkovo et le garde forestier Zaèkof vinrent voir la trouvaille. Tandis qu'ils examinaient la tombe en présence du P. Païsi et de quelques moines, quelqu'un émit l'idée que sous ces débris d'ornements sacrés se cachait peut-être la sépulture du personnage auquel ils avaient appartenu.

Quelques coups de pioche donnés au fond de la cavité, on vit apparaître bientôt des pierres rondes, rangées l'une



Надписътъ, намѣренъ въ гроба на патриарха Евтимия
(Факсимиле)

auprès de l'autre, et formant évidemment la partie inférieure du tombeau. Il semblait inutile de continuer. Cependant, sur les instances de l'higoumène, l'ouvrier enleva une des pierres, le trou béant donnait sur le vide.

Le P. Méthode, sacristain, armé d'une bougie, descendit aussitôt au fond du tombeau et par le trou aperçut des ossements. Puis, passant le bras, il retira ce qu'il avait pris d'abord pour un bâton, et qui était en réalité une feuille de plomb enroulée, avec un bout plus mince.

Cette feuille fut déroulée par le P. Païsi, en présence des religieux et de tout le personnel du couvent. La face intérieure était d'un gris noirâtre, brillante, mais oxydée par endroits. Comme on y distinguait déjà des traces de lettres, l'higoumène la frotta avec un chiffon de laine trempé dans un mélange d'alcool et de vinaigre, puis fit subir à la plaque un bain dans de l'alcool à 90°. On put alors lire l'inscription sans difficulté.

Nous dirons plus loin comment il faut entendre la ligne verticale placée à gauche de l'inscription. Le reste signifie : *Saintes reliques d'Euthyme, très saint archevêque de la grande ville de Tirnovo et patriarche des Bulgares.*

Plus de doute. A côté de la tombe d'où on avait retiré les ornements épiscopaux, il en existait une autre, et celle-ci était la sépulture de l'illustre pontife. A l'unanimité, les assistants résolurent de la déblayer.

A $0^{m},15$ plus bas que la première tombe apparut une plaque de pierre, enduite aux extrémités de brique pilée, de $0^{m},60$ sur $0^{m},70$. Avant de la découvrir, on déterra les gros ossements d'un squelette humain, réunis en tas sur la droite. La plaque soulevée, on se trouva en présence, comme on l'avait supposé, d'une seconde tombe, laissant échapper une odeur agréable, semblable à celle du saint chrême. Au centre était le thorax d'un squelette; de la tête, il ne restait que la mâchoire inférieure qui fut remise en place après avoir été examinée.

La tombe fut ensuite recouverte, un procès-verbal rédigé et signé par l'higoumène et douze témoins, un télégramme envoyé au saint synode à Sofia (1).

Dès le lendemain, plusieurs curieux arrivaient de Stanimaka, aussi le sous-préfet qui se fit ouvrir les deux tombes, et dressa un nouveau procès-verbal qu'il transmit au préfet de Philippopoli.

*
* *

Informé de l'intéressante découverte, le saint synode bulgare envoya sur les lieux une Commission composée de l'archimandrite Néophyte, protosyncelle du synode, du diacre Grégoire, professeur au Séminaire de Sofia, et de M. V. N. Zlatarski, professeur à l'Université. Ces trois commissaires étaient le 11 décembre à Batchkovo.

Après s'être fait raconter ce qui précède, ils visitèrent les tombes, accompagnés de tous les religieux, de soldats et d'une foule considérable. Le premier tombeau était vide. Dans le second, on constata que la partie dégagée du squelette, c'est-à-dire le thorax, l'épine dorsale, les os de la main et des épaules, avait été bouleversée, apparemment lorsqu'on avait retiré le rouleau de plomb et qu'on avait examiné quelques-uns des ossements. On constata en outre que les côtes, une partie de la colonne vertébrale et d'autres ossements manquaient. On aperçut les restes du crâne engagés sous une dalle. La partie inférieure du squelette était recouverte d'une autre dalle; les os du bassin et des pieds étaient recouverts d'une poussière noire, provenant sans doute des vêtements; on remarqua également des restes de rubans noirs. Enfin notons que le même doux parfum se fit sentir à l'ouverture de la seconde tombe. Le lendemain, 12 décembre, les commissaires étudièrent la forme des sépultures, leurs dimensions et

(1) Par curiosité, on ouvrit une autre tombe placée à un mètre de là vers le nord; elle n'avait aucune trace de maconnerie; on y trouva un squelette, mais on remarqua qu'elle répandait cette oduer lourde propre aux sépultures.

leur mode de construction. Le tombeau qui contenait les ornements a $2^{m},20$ de longueur, $0^{m},60$ à $0^{m},40$ de largeur et $0^{m},55$ de profondeur. Le second, qui répandit encore son odeur agréable, a 2 mètres de longueur, de $0^{m},60$ à $0^{m},40$ de largeur et $0^{m},52$ de profondeur. Les murs longs de ce second tombeau sont couverts de dalles d'un gris noirâtre en grès du pays, de $0^{m},05$ d'épaisseur. Le mur supérieur était couvert de dalles semblables; il en était sans doute de même du côté des pieds, mais ce détail ne put être vérifié.

Les deux tombeaux se touchent par leur partie supérieure, du côté de la tête, tandis que du côté des pieds ils sont séparés par une intervalle de $0^{m},20$, c'est-à-dire qu'il y a une couche de terre entre les briques du premier et les dalles du second.

Ceci, et le fait que le second tombeau est, comme on l'a vu, placé plus bas que l'autre, semble indiquer qu'ils n'ont pas été construits en même temps.

Leurs constatations terminées, les commissaires se firent remettre les ornements et la feuille de plomb pour être placés sous les yeux du saint synode et présentèrent un rapport à celui-ci. Leur conclusion est qu'on se trouve sans aucun doute en face des restes du patriarche Euthyme.

L'argument principal est bien entendu l'inscription qui accompagnait les ossements (1).

Des lettres placées sur la gauche de cette inscription et qui se lisent de haut en bas, les commissaires donnent deux explications.

1° La première lettre A étant prise avec la valeur numérique de 1 000, on peut lui joindre l'Υ, qui est placé au-dessus et fait partie du nom d'Euthyme, avec la valeur de 400; le Δ vaut 4; on obtient ainsi 1404, qui serait la date de la mort du patriarche. **HΔ** est peut-être l'abréviation d'*indiction* et **A**, surmonté du circonflexe, voudrait dire *première*. Enfin **Π** = 80 indiquerait peut-être l'âge du défunt.

Malheureusement l'indiction première ne concorde pas avec l'année 1404, où l'on avait l'indiction neuvième. Il faut peut-être traduire les quatre dernières lettres par *huitième jour d'avril* (**H** = 8, **Δ** = *dén*, jour, **AΠ** = *aprilia*, avril).

2° La seconde interprétation est plus vraisemblable. Dans **AΔHΔ**, on peut prendre **A** = 1 000, le premier **Δ** = 400 et le dernier = 4. L'**H** ne serait que la conjonction = *et*, comme cela se rencontre sur d'autres monuments de l'époque. Quant à **AΠ**, on supposera que **A** a une double valeur, c'est-à-dire qu'il signifie 1 et qu'il est en même temps la première lettre d'*aprilia*, avril.

Quelle que soit l'interprétation adoptée, il reste certain qu'Euthyme est mort en 1404.

Il est mort à Batchkovo même : les ossements du squelette, restés en ordre, prouvent qu'il n'y a pas eu de translation. Mais Batchkovo était-il en Macédoine? Il est bien possible que Grégoire Tzamblak ait appelé ainsi, non seulement la Macédoine actuelle, mais encore la région située au delà du Rilo et des Rhodopes (1).

A la fin de leur rapport, les commissaires se posent une double question :

1° Pourquoi l'épitaphe d'Euthyme mentionne-t-elle ses « saintes reliques » alors que les saints ne sont ordinairement proclamés tels que longtemps après leur mort?

2° Pourquoi le patriarche n'a-t-il pas été enterré avec ses ornements pontificaux, selon l'usage?

Ils répondent qu'au témoignage de Grégoire Tzamblak, Euthyme se fit remarquer par l'éminence de ses vertus et qu'on lui attribuait un miracle arrivé sous les murs de Tirnovo lorsqu'il allait être mis à mort; rien d'étonnant, par suite, que les fidèles

(1) Publié dans *Tzerkoven Véstnik*, 1905, p. 589-594. Voir aussi V. N. Zlatarski, *Inscription trouvée dans le tombeau du patriarche Euthyme*, ibid., p. 603, avec facsimilé.

(1) Voir St. Tzankof, *Découverte du tombeau du patriarche Euthyme* (en bulgare), dans *Tzerkoven Véstnik*, 1905, p. 596-597.

amis qui ont procédé à sa sépulture l'aient honoré du titre de saint. Pour qui connaît les usages de l'Orient en matière de canonisation populaire, il n'y a rien là, en effet, que de tout naturel, et les rédacteurs du rapport auraient pu se dispenser de leurs explications.

D'ailleurs les termes dont se sert l'inscription peuvent être simplement honorifiques: il n'y a pas de trace d'un culte public rendu à Euthyme. En 1762 seulement, le fameux Païsi, prohigoumène de Chilandar, le place au septième rang dans une liste des saints bulgares (1).

Par contre, la réponse des commissaires à la seconde question me paraît fort ingénieuse. Les six lignes de l'épitaphe forment l'acrostiche CYPOTA, qui signifie *pauvre*. Il y a là sans doute une allusion voulue à la profession monastique du défunt, cette épithète se trouvant employée couramment pour désigner un moine. Dès lors, par humilité, Euthyme aura voulu être déposé dans la tombe, non pas recouvert des riches ornements patriarcaux, mais de l'humble tunique religieuse (1).

V. Tchaplikof.

Philippopoli.

NOTE DE CHRONOLOGIE BYZANTINE

Au cours d'une note fort instructive sur la princesse Théodora, qui, après 1261, joua un si grand rôle dans le sens antilatin à l'occasion des tentatives d'union religieuse faites par son oncle, M. Maximilien Treu assigne la mort de cette femme au mois de décembre 1301. Il écrit (2) :

Mortua est anno 1301 mense decembri. Nam in codice Gr. Augustano Monacensi 430 legitur fol. 2ᵛ : ✝ ἐκοιμήθη ἡ ἁγία κυρία μου ἡ μοναχὴ κυρὰ Θεοδώρα Ῥαούλαινα Καντακουζηνὴ ἡ Παλαιολογίνα, ἐξαδέλφη τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως κυρ. Ἀνδρονίκου, ἐν ἔτει ϛωθ' ἰνδ. τὴν ϛ' τοῦ δεκεμβρίου μηνός, ὥρα ζ' τῆς αὐτῆς νυκτός.

S'il en est ainsi, il faut dire que Théodora mourut en l'an 6809 du monde, durant l'indiction IV, le 6 du mois de décembre, à 7 heures de la nuit; il faut dire, avec notre façon de compter, qu'elle rendit le dernier soupir en l'année 1300, le 6 décembre, à 11 h. 1/2 du soir.

Je dis 1300 et non 1301. L'année 6809 du monde ayant couru de septembre 1300 à août 1301, le mois de décembre 6809 ne peut correspondre qu'à décembre 1300.

Je dis indiction IV. A l'indiction marquée après 6809 il faut un chiffre. Ce chiffre ne peut être le 6 auquel ferait penser τὴν ϛ' : d'abord, l'indiction VI ne coïncide pas avec l'année 6809; ensuite, la construction de la phrase demande que τὴν ϛ' soit rattaché au mois. Dans ces conditions, pour avoir un chiffre indictionnel, il faut dire que ἰνδ doit se décomposer en ἰν et en δ' et se lire : in(diction) IV. L'indiction IV et l'année 6809 correspondent parfaitement.

Je dis 6 décembre et non simplement décembre. Le chiffre ϛ', de par sa position après l'article, représente nécessairement le quantième du mois indiqué à la suite.

*
* *

L'erreur d'année signalée ci-dessus n'est point chose rare. Tout le monde sait que

(1) Le livre de Païsi, qui marqua le réveil de la nationalité bulgare, ne fut imprimé qu'en 1844 à Pesth, sous le titre de *Tsartsvennik* ou *Livre des tsars*. C'est là qu'ont pris le nom d'Euthyme Martinof, *Annus ecclesiast. græco-slavicus*, p. 325, Golubinskij, *Histoire des Eglises slaves*, et l'archevêque Serge, *Calendrier complet de l'Orient* (en russe), 2ᵉ édit., Vladimir, 1901, t. II, p. 537.

(2) *Maximi monachi Planudis epistulæ*, Breslau, 1890, p. 240.

(1) Quant aux gros ossements trouvés au-dessus de la pierre tombale d'Euthyme, les commissaires supposent qu'ils proviennent d'un corps enterré dans le premier tombeau, ou d'un corps enlevé du second au moment où on y déposa Euthyme, corps d'un personnage sûrement de rang considérable. Je dois faire observer qu'à mon avis ce personnage pourrait bien avoir été un évêque et que, dans ce cas, les ornements découverts seraient ceux de cet évêque et non ceux du patriarche.

pour ramener une année de l'ère mondaine en usage sur le Bosphore à l'année correspondante de l'ère chrétienne, il suffit d'en retrancher 5508 lorsqu'il s'agit de septembre-décembre, et 5509 lorsqu'il s'agit de janvier-août. Par malheur, dans la pratique, on ne prend point garde que, si notre année actuelle commence en janvier, celle des Byzantins commençait en septembre, et l'on se contente trop souvent de retrancher 5508, même dans les cas où l'indication du mois exige que l'on retranche 5509.

Cette distraction, outre l'exemple fourni par M. Treu, se rencontre un peu partout, même chez les byzantinistes les plus doctes et les plus récents.

Ainsi, citant une règle monastique écrite « le 1er septembre, an 6682, indiction VII » et dûment donnée par Gardthausen comme étant de septembre 1173, M. Charles Diehl éprouve le besoin de corriger son prédécesseur (1) en disant qu'elle est « datée, non point de 1173, mais de 1174 ». Malencontreuse correction, car le 1er septembre de l'an 6682 et de l'indiction VII est bien le 1er septembre 1173.

De même, tout le long d'un autre article, le même M. C. Diehl appelle « inventaire de 1201 » un inventaire dressé « en septembre de l'indiction IV et de l'an 6709 ». La pièce ainsi datée (2) ne peut être qu'un inventaire de septembre 1200.

De son côté, le R. P. Delehaye fait mourir saint Paul de Latros en 956 (3). Le biographe fixant la mort au 15 décembre de l'indiction XIV et de l'an 6464 (4), c'est 955 qu'il eût fallu écrire.

Pareillement, M. J. Nicole assigne à 1229 un chrysobulle de Jean Ducas Vatatzès qui, daté de décembre, an 6737, indiction II (1), appartient réellement à 1228; et il assigne à 1230 un tomos du patriarche et du Saint-Synode qui, daté de septembre, an 6738, indiction III (2), appartient réellement à 1229.

Il est d'ailleurs des ouvrages où l'erreur qui nous occupe est de règle. Dans le volume de M. Léon Heuzey sur la Macédoine, au chapitre qui roule sur les documents byzantins, les quatre dates accompagnées d'un des mois septembre-décembre sont, toutes quatre, résolues avec un an de retard. Novembre 6992, indiction II, c'est novembre 1483 et non 1484 (3). Novembre 7061, indiction XI, c'est novembre 1552 et non 1553 (4). Novembre 7066, indiction I, c'est novembre 1557 et non 1558 (5). Octobre 7053, indiction III, c'est octobre 1544 et non 1545 (6).

On voudrait croire que pareille distraction ne se rencontre jamais chez les orthodoxes à raison de leur plus grande familiarité avec la chronologie byzantine, qu'ils rencontrent dans tous leurs vieux documents nationaux, et aussi, du moins en partie, dans la pratique actuelle de leurs Eglises. Mais, sur ce point, les orthodoxes ne le cèdent en rien à leurs collègues d'Occident.

Pour leur part, bien qu'héritiers directs de Byzance et de ses traditions, les Russes nous offrent plus d'un mauvais exemple. Je me contenterai pour le prouver de citer le cas de la conférence gréco-latine tenue le 29 septembre de l'indiction X et de l'année 6715, c'est-à-dire le 29 septembre 1206. Vous la trouverez assignée à 1207 par l'archimandrite Vladimir qui l'a rencontrée dans sa description des manuscrits grecs de Moscou (7), par Mgr Arsenij

(1) *Le monastère de S. Nicolas di Casole*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire* de l'Ecole française de Rome, t. VI, 1886, p. 176.

(2) *Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du XIIIe siècle*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. I, 1892, p. 511.

(3) *Vita S. Pauli junioris* dans *Analecta bollandiana*, t. XI, 1892, p. 11.

(4) *Op. cit.*, p. 164.

(1) *Bref inédit de Germain II et recension nouvelle du chrysobulle de Jean Ducas Vatacès*, dans *Revue des Etudes grecques*, t. VII, 1894, p. 74.

(2) *Op. cit.*, p. 79.

(3) *Mission archéologique de Macédoine*, Paris, 1876, p. 448.

(4) *Op. cit.*, p. 448-449.

(5) *Op. cit.*, p. 450.

(6) *Op. cit.*, p. 450.

(7) *Description ordonnée des manuscrits de la bibliothèque synodale de Moscou* (en russe), part. I, Moscou, 1894, p. 591 et 592.

qui l'a éditée deux ans plus tard (1), par M. A. Spasskij, qui a résumé dans un article les travaux d'ordre byzantin de Mgr Arsenij (2).

Chez les Grecs eux-mêmes les manquements ne sont pas rares. C'est ainsi, pour me borner à un seul exemple, que telle signature du typikon de Saint-Mamas, donnée le 2 novembre de l'an 6667 et de l'indiction VII, par conséquent le 2 novembre 1158, se trouve retardée à 1159 par M. X. Sidéridès (1).

M. Théarvic.

CONSTANTINOPLE

LES DERNIÈRES ÉGLISES FRANQUES

Où se trouvaient, à l'intérieur de Constantinople, les deux églises latines qui survécurent à la conquête de la capitale byzantine par les Turcs? L'*Histoire de la latinité de Constantinople* consacre un chapitre à chacune de ces deux églises (3). Mais cet ouvrage, si intéressant par ailleurs et si utile, laisse infiniment à désirer en ce qui regarde la topographie. Plein d'identifications inexactes pour les monuments les plus sûrement et les mieux connus, il n'a pas su indiquer avec précision où s'élevaient les dernières églises franques de Stamboul. La question, il est vrai, n'allait pas sans offrir de sérieuses difficultés. Aussi faut-il féliciter le Dr A. Mordtmann d'avoir mis la main sur un document d'origine arménienne qui permet de résoudre le problème avec autant de sûreté que de précision.

Le Dr A. Mordtmann a consigné sa précieuse découverte au milieu d'une conférence sur *Constantinopel zur Zeit Sultans Süleiman des Grossen nach einem Bilde von Melchior Lorichs*, laquelle a paru dans le bulletin du groupe allemand de l'*Ausflugs-Verein G. Albert* établi à Péra (2). Applaudir ici à cette découverte en faisant brièvement connaître à nos lecteurs les deux édifices du culte que l'Occident latin put garder en plein Stamboul jusqu'au XVIIe siècle, tel est le but unique de la présente note.

.·.

Dans la conférence dont on vient de lire le titre, le Dr A. Mordtmann écrit ceci (3):

En 1475, sous le sultan Mehemed II, lorsque Ahmed Geduk Pacha prit la colonie génoise de Kaffa en Crimée, presque tous ses habitants se virent contraints, à cause surtout de leur remarquable talent comme fabricants de velours, de s'établir dans les quartiers encore passablement déserts de Stamboul. La plupart des Génois retournèrent dans leur patrie. Les Grecs s'installèrent à Galata où ils élevèrent l'église de la Panaghia Kaffatiani; les Israélites de la secte des Karaïtes restèrent aussi à Galata dans le quartier dénommé d'après eux Kara-Keuï; des Arméniens, une partie occupa le village de Kéfélu-Keuï près de Beuyuk-Déré, mais le plus grand nombre s'établit à Balat, sur la Corne d'Or, où se trouve encore aujourd'hui une importante communauté arménienne. Dans un document qui appartient à M. Grégoire Chamdandjian,

(1) *Trois actes de Nicolas d'Otrante, higoumène de Casole* (en russe), Novgorod, 1896.

(2) *Mgr Arsène, évêque de Kirilov, et ses travaux relatifs à la byzantinologie* (en russe), dans le *Viz. Vremennik*, t. X, p. 676.

(3) A. Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople*, seconde édition refondue par le R. P. Arsène de Chatel, Paris, 1894, p. 110-119.

(1) Περὶ τῆς μονῆς τοῦ Φιλανθρώπου. Constantinople, 1898, p. 27.

(2) *Bosporus*, fasc. I, Constantinople, 1906, p. 26-30.

(3) *Op. cit.*, p. 26-27.

drogman de l'ambassade de Perse, issu d'une de ces familles transplantées de Kaffa, il est dit que les Arméniens reçurent dans le quartier à eux assigné la cojouissance de Saint-Nicolas, église latine de l'endroit, dans les conditions suivantes : deux tiers aux Arméniens, l'autre tiers aux Latins ; quant à l'église plus petite de Sainte-Marie, sise par delà la première, elle fut entièrement réservée aux Latins. Ailleurs, le document rapporte comment, sous Murad IV, Redjeb Pacha dépouilla de leurs églises Arméniens et Latins en 1634 ou 1635 : aux Arméniens on assigna une église grecque à Balat, la même qu'ils occupent encore actuellement, tandis que l'église Saint-Nicolas était transformée en mosquée sous le nom de Kéféli Djami. Et ainsi se trouve résolue la question de savoir où étaient situées à Stamboul les églises latines. Kéféli n'est que l'adjectif dérivé de Kaffa ; le quartier où s'établirent les Arméniens transplantés de Kaffa s'appelait alors Caphé Mahagala.

Un peu plus loin, le Dr Mordtmann poursuit (1) :

Au dessus de Kefeli-Djami se trouve la seconde des églises latines mentionnées, Santa Maria del Rosario, qui porte comme mosquée le nom de Kemankech ou Odalar Mesdjid, mosquée des *échopes* ou des *chambres* qu'on louait à de pauvres veuves. Elle est contiguë au Sud à la citerne ouverte près de la porte d'Andrinople. L'église Santa Maria est construite sur une citerne qui a des colonnes très remarquables et dont l'entrée est aujourd'hui murée ; elle devait exister dès l'époque byzantine.

Telle est, dans ces passages essentiels, la communication du Dr Mordtmann. Pour connaître quelles furent sous les Turcs les destinées des deux églises latines qu'il situe si bien, il suffit de recourir, comme il y a lui-même recouru, à l'*Histoire de la latinité de Constantinople*.

***

Dans cet ouvrage, les données relatives à nos églises commencent juste 130 ans après la conquête de Constantinople par Mahomet II.

Le 18 novembre 1583, la « Magnifica Communità » de Péra s'adresse à l'évêque de Tinos, visiteur apostolique de l'Orient, pour lui rappeler que, de par un usage antique et de par les capitulations passées avec le conquérant de 1453, c'est à elle qu'il appartient de nommer les religieux chargés de desservir les églises Saint-Nicolas et Sainte-Marie de Constantinople, ainsi que les six églises franques de Péra (1).

Peu avant 1600, Savary de Brèves, ambassadeur de Henri IV, empêche que Saint-Nicolas devienne une mosquée. Lui-même en témoigne dans sa relation :

Peu de temps avant mon partement de Constantinople, je sauvai aussi une église nommée Saint-Nicolas, desservie par des religieux Dominicains que nous nommons en France Jacobins (2).

En 1606, les 25 mars et 29 juin, les archives dominicaines de Saint-Pierre notent qu'aux grandes solennités, telles que l'Annonciation et la Saint-Pierre, l'usage veut que les Conventuels de Saint-François de Galata et les Dominicains de Sainte-Marie de Constantinople viennent rehausser l'éclat des cérémonies par leur présence et reçoivent une partie des offrandes faites par les fidèles (3).

Au début de 1614, dans une lettre datée de Constantinople, le voyageur Pietro della Valle donne d'intéressants détails sur Saint-Nicolas et Sainte-Marie. Ce sont, dit-il, les deux seules églises franques de Stamboul ; elles sont petites, voisines l'une de l'autre, situées au même quartier, desservies par un seul Dominicain :

Noi altri Latini dentro a Costantinopoli abiamo due sole chiesuole, assai piccole, amandue vicine, in una medesima contrada, una che si chiama S. Nicola, e l'altra la Madonna che in Italia, e massimamente in Napoli, è di tanta famosa divozione, a guardia della quale vi sta un solo frate domenicano (4).

En 1616 ou 1617, Saint-Nicolas est l'objet d'une mention incidente dans une

(1) *Op. cit.*, p. 29.

(1) Belin, *op. cit.*, p. 110.
(2) Belin, *op. cit.*, p. 117.
(3) Belin, *op. cit.*, p. 111.
(4) Belin, *op. cit.*, p. 112. 116.

lettre de la « Communità » de Péra (1).

Le 22 février 1618, Antonio Fontana, Andrea Fontana et Gian-Battista Giubbo payent aux deux églises Saint-Nicolas et Sainte-Marie de Constantinople les sommes qu'ils leur doivent. Leurs obligations sont constatées par Giorgio Perpiniano, évêque de Tinos, visiteur apostolique dans le Levant. Une quittance générale et trois quittances particulières leur sont délivrées par Fra Giovanni Turoli, vicaire général de l'Ordre des Frères Prêcheurs en Levant. Avec l'argent qu'ils versent, on achète pour le compte des deux églises, à titre indivis, une maison sise dans la rue Caphé-Mahagala (2).

De 1618 à 1627 les actes de la « Communità » de Péra attestent que celle-ci est bien chargée de pourvoir à la desservance de Sainte-Marie (3).

En 1627, par exemple, un procès-verbal de la « Communità » nous montre le supérieur de Saint-Pierre de Galata réclamant le remboursement des avances qu'il a dû faire pour l'entretien du desservant des deux églises de Constantinople, Sainte-Marie et Saint-Nicolas (4).

En 1634, tandis que l'ambassadeur de France et le résident impérial se disputent le protectorat religieux, Redjeb-Pacha, lieutenant du grand vizir, fait fermer l'église de la Vierge à Constantinople et annonce l'intention de la consacrer au culte musulman (5).

A la fin d'août 1636, dans une lettre au cardinal protecteur du Levant, la « Communità » déclare qu'elle vient de perdre, il y a quarante jours, la miraculeuse église de la Madone de Constantinople (6).

Le 8 octobre 1636, une lettre de même origine et de même destination porte que l'église Saint-Nicolas était perdue depuis six ou sept ans (7).

(1) Belin, *op. cit.*, p. 116.
(2) Belin, *op. cit.*, p. 111.
(3) Belin, *op. cit.*, p. 112.
(4) Belin, *op. cit.*, p. 116.
(5) Belin, *op. cit.*, p. 112.
(6) Belin, *op. cit.*, p. 112.
(7) Belin, *op. cit.*, p. 116-117.

Le 14 octobre 1654, Subiani écrit que Sainte-Marie de Constantinople a été enlevée aux Dominicains par les Turcs, depuis environ vingt-cinq ans (1).

Dans une pièce du 23 avril 1675, la confrérie de Sainte-Anne rappelle la présence des Frères Prêcheurs à Saint-Nicolas de Constantinople, présence prolongée jusqu'au jour où les musulmans, s'emparant de vive force de l'édifice, le transformèrent en mosquée :

La chiesa di S. Nicola ch'era nella città propria di Costantinopoli di rito latino era uffiziata dalli RR. PP. Domenicani (quali oggidi si trovano offiziando la chiesa dei SS. apostoli Petro a Paulo in questa città di Pera) quantunque al presente sia moschea di Turchi, presa dagli istessi per forza (2).

En 1794, dans sa description topographique de la capitale ottomane, Carbognano donne de précieux détails sur la position topographique de Saint-Nicolas, qu'il place vers les murs, entre le palais de Constantin et la porte d'Andrinople. Il la situe comme suit :

Verso le mura della città, tra il palazzo di Costantino e la porta d'Andernopoli, si vede una piccola moschea, con due cupole di vaga e regolar architettura; ecco fu la chiesa di San-Nicolo, uffiziata dei padri domenicani (3).

***

Tous les témoignages qui précèdent sont fournis, je l'ai dit, par l'*Histoire de la latinité de Constantinople*. Je les reproduis presque dans les mêmes termes que cet ouvrage, en ayant soin simplement de les ranger par ordre chronologique. En dehors de cette source de renseignements, ne pourrait-on trouver ailleurs d'autres données?

Le Dr A. Mordtmann cite, pour sa part, quelques lignes fort intéressantes d'une description de la ville de Constantinople, imprimée à Paris en 1721, mais qui, au moins pour nos deux églises, relate un état de choses antérieur (4).

(1) Belin, *op. cit.*, p. 112.
(2) Belin, *op. cit.*, p. 117.
(3) Belin, *op. cit.*, p. 116.
(4) A. Mordtmann, *op. cit.*, p. 28.

Il y a dans Constantinople environ quarante églises de chrétiens grecs, quatre de chrétiens arméniens et deux de latins, l'une appelée Saint-Nicolas, ancienne demeure, et qui l'est encore à présent, des religieux de saint Dominique, et l'autre se nomme Sainte-Marie; elle est desservie par des religieux latins, selon l'ordre du vicaire patriarcal latin résidant à Péra. Ces deux églises sont proches l'une de l'autre et situées à Caffa-Magula, qui veut dire contrée des Caffaluches. Il y a dans cette église de Sainte-Marie une grande figure de la Vierge, de bois, fort ancienne, belle et respectable, au dessin de celle du Gonfalonier de Rome, sinon que celle-ci porte son fils à son sein, que l'on croit être cette ancienne et miraculeuse figure de Notre-Dame de Constantinople, qui a été en si grande vénération par tout le monde.

Je ne trouve aucun passage analogue dans les quelques récits de voyage que j'ai sous la main; mais peut-être est-il question des deux églises dans quelqu'un des nombreux visiteurs de Constantinople dont les relations me font défaut. Il semble, en tout cas, qu'il doive en être question dans les archives diplomatiques de France et de Venise, qui se partageaient la protection de Saint-Nicolas et de Sainte-Marie. Mal placé ici pour diriger des recherches de ce côté, je me contenterai d'attirer l'attention sur les nombreux points de concordance qui existent entre la source arménienne du Dr Mordtmann et les autres données.

*
* *

Au point de vue topographique, l'identification de Saint-Nicolas avec Kefeli-Djami se trouve cadrer parfaitement avec la position générale que, basés sur des souvenirs traditionnels ou sur des témoignages écrits, divers auteurs de la fin du XVIIIe siècle et de la première moitié du XIXe assignaient encore à l'église perdue sous Mourad IV.

On a vu que Carbognano retrouvait Saint-Nicolas dans une mosquée debout du côté des murs, entre le palais de Constantin et la porte d'Andrinople. C'est près du palais de Constantin que le plaçait aussi un rapport du P. Timoni (1). C'est par les mots *Sanctus Nicolaus ad palatium Constantini* qu'on le trouve désigné dans les Mémoires de Saint-Pierre (2). Qui dit « Palais de Constantin » dit « Tekfour-Séraï »; qui dit « Porte d'Andrinople » dit « Edirné-Kapou ». Or, si vous prenez un plan de Stamboul, c'est bien entre Tekfour-Séraï et Edirné-Kapou que vos yeux rencontreront Kefeli-Djami.

Au point de vue toponymique, il règne le plus grand accord entre le nom de la mosquée consacrée par Redjeb-Pacha et celui du quartier qui portait Saint-Nicolas. On se le rappelle, un des actes du 22 février 1618 parle de *Caphé Mabagala*, et la description imprimée en 1721 donne *Caffa Magula*. Il faut lire de part et d'autre *Kaffa Mahalé* et traduire : *Quartier des gens transplantés de Kaffa*. Or Kéféli-Djami ou Kaffale-Djami ne veut pas dire autre chose que *Mosquée des gens de Kaffa*.

Dans cette question de noms, un autre rapprochement s'impose. Les sources italiennes utilisées dans l'ouvrage de Belin ne soufflent mot du partage de Saint-Nicolas que les Latins se virent imposé par les Turcs au profit des Arméniens transportés de Kaffa. Il n'en est pas moins vrai qu'une tradition italienne parle de Kaffa à propos de l'image de la Madone qui, jadis honorée à Sainte-Marie de Stamboul, se conserve encore aujourd'hui à Saint-Pierre de Galata. L'*Histoire de la latinité de Constantinople* s'exprime ainsi (3):

Selon une relation du couvent de Saint-Pierre, cette image aurait appartenu au monastère de Kaffa, d'où elle aurait été rapportée, lors de l'invasion tartare, par les religieux fugitifs, lesquels la déposèrent alors dans l'église qui, pour ce motif, reçut le titre de « Madonna de Constantinopolis ». Quand leur église fut transformée en mosquée, ces religieux ayant perdu le tableau « della Madonna » s'adressèrent au baile vénitien, ancien protecteur de l'église, pour en obtenir la restitution; et, après bien des démarches faites par celui-ci, l'image fut

(1) Belin, *op. cit.*, p. 117.
(2) *Ibid.*
(3) Belin, *op. cit.*, p. 113.

finalement recouvrée et déposée dans Saint-Pierre de Galata.

Qui ne voit que cette mention de Kaffa dans la légende de la pieuse image crée une véritable relation entre Sainte-Marie et Kaffa-Mahalé, entre Saint-Nicolas et Kéféli-Djami?

Au point de vue chronologique, la concordance entre les différentes sources est très suffisante. Le document arménien du Dr Mordtmann met la confiscation de Saint-Nicolas sous le règne de Mourad IV, en 1634 ou 1635. D'après la lettre écrite par la « Communità » le 8 octobre 1636, l'église Saint-Nicolas était perdue depuis six ou sept ans, par conséquent, à moins de lire « six ou sept *mois* », depuis 1629 ou 1630. D'après une source non indiquée par Belin, l'église Sainte-Marie fut fermée par Redjeb-Pacha dès 1634 et, d'après la lettre officielle partie de Péra à la fin d'août 1636, elle fut définitivement arrachée aux Latins durant le mois de juillet de cette même année 1636. Au témoignage de Subiani, la perte de Sainte-Marie remontait déjà, le 14 octobre 1654, à quelque vingt-cinq ans, c'est-à-dire à 1629 environ. Ces différentes dates, on le voit, nous tiennent toutes sous le règne de Mourad IV. Si elles divergent de quelques années, c'est apparemment que le passage des deux églises au culte musulman ne se fit pas tout d'un coup. Avant de les transformer en mosquée, les Turcs durent exercer à leur endroit le jeu ordinaire de leurs vexations : y inquiéter les chrétiens, en chasser les desservants, les maintenir fermées, voilà sans doute ce qu'ils firent durant les années 1629-1636. L'heure était tout indiquée pour combler les Latins d'avanies, à raison de la mésintelligence qui régnait alors entre la Sublime Porte et les ambassadeurs français, comte de Césy et de Marcheville.

Ici, une remarque s'impose en ce qui regarde Redjeb-Pacha. Dans les passages signalés ci-dessus, Belin fait agir ce personnage en 1634 et le Dr Mordtmann le met en scène en 1634 ou 1635. Or, à ce moment, Redjeb n'était plus de ce monde. Caïmakam du grand vizir à Constantinople du 2 mai 1629 au 16 octobre 1631, devenu grand vizir le 9 février 1632, il avait été exécuté le 18 mai de cette même année (1). Si, comme on le dit, il mit la main sur Saint-Nicolas et fit des menaces pour Sainte-Marie, et cela en qualité de caïmakam, ce fut du printemps 1629 à l'automne 1631. Au fait, on se le rappelle, la lettre de la « Communità » du 8 octobre 1636 place bien la perte de Saint-Nicolas en 1629 ou 1630.

*
* *

L'identification de Kéféli-Dami avec Saint-Nicolas ne permet de suivre l'histoire de ce monument que durant une partie de la période ottomane. Auparavant, durant la période byzantine, qu'était Saint-Nicolas et comment se distinguait-il des autres églises de même nom?

Le Dr Mordtmann suggère une réponse. A propos de Sainte-Marie devenue Odalar-Mesdjid, c'est-à-dire Mosquée des chambres, il écrit (2) :

> Le nom de Mosquée des *chambres* fait penser à l'épithète analogue de l'église Saint-Nicolas, située plus bas et qui est mentionnée dans les « Acta Sanctorum » des Bollandistes sous le nom de Saint-Nicolas de *casulis* ou des *cabanes*.

Où et comment la collection des Bollandistes mentionne Saint-Nicolas de Casulis, le docte byzantiniste ne l'indique pas dans sa conférence; mais cette indication se trouve dans son précieux ouvrage sur la topographie de Constantinople. On y lit cette phrase (3) :

> Non loin de là est mentionnée aussi l'église et le couvent de Saint-Nicolas τῶν Κασούλων, appartenant jadis à saint Joseph l'hymnographe.

Et on y constate que la donnée provient en droite ligne du commentaire placé par Daniel Papebroch devant la vie du grand poète ecclésiastique du IXe siècle (4).

(1) J. VON HAMMER, *Histoire de l'empire ottoman*, traduction Dochez, Paris, 1844, t. II, p. 432, 445, 447, 594.

(2) *Op. cit.*, p. 29.

(3) *Esquisse topographique de Constantinople*, Lille, 1892, p. 72.

(4) *Acta Sanctorum*, april., t. I, p. 268.

Le malheur est que Papebroch a commis une grosse erreur. Il a pris pour une seule et même personne deux homonymes qui n'ont rien de commun, et appliqué à son saint Joseph l'Hymnographe, fondateur de couvent à Constantinople, une indication qui se rapportait à saint Joseph de Casole, fondateur de couvent près d'Otrante.

Que le saint à qui l'Italie méridionale doit le monastère Saint-Nicolas de Casole s'appelât bien Joseph, c'est la chose du monde la plus certaine. Une lettre de Cozza-Luzi, intitulée *Della fondazione e fondatore di Casole*, donne les renseignements les plus précis sur ce personnage. Il commença la construction de son monastère entre le 1er septembre 1098 et le 31 août 1099 (1). Il rendit le dernier soupir le 4 septembre 1124 (2). Son corps fut l'objet d'une première translation le 18 octobre 1126 (3), et d'une seconde le 16 juillet 1198 (4).

Après ces détails, la méprise de Papebroch est manifeste. Il ne faut plus répéter à sa suite que saint Joseph l'Hymnographe construisit à Constantinople, durant le IXe siècle, une maison religieuse dénommée Saint-Nicolas de Casulis. Et donc, s'obstinant à rester près d'Otrante, le Saint-Nicolas de Casole ne peut s'identifier avec le Saint-Nicolas constantinopolitain qui survit en Kéféli-Djami.

*
* *

A défaut de cette identification, est-il possible d'en proposer une autre? Belin, sans connaître l'exacte position de notre Saint-Nicolas, a cru pouvoir émettre une hypothèse sur ce point en disant qu'il se confondait peut-être avec l'église bâtie par un seigneur anglais, au XIe siècle, en l'honneur de saint Nicolas et de saint Augustin de Cantorbéry (5).

Belin écrit d'une part (6) :

Après la célèbre bataille de Hastings, (14 octobre 1066), qui donna la couronne d'Angleterre à Guillaume le Bâtard, un noble Anglais, s'exilant de son pays, vint se retirer à Constantinople et y bâtit une église sous le vocable de saint Nicolas et de saint Augustin de Cantorbéry, mais cette seconde dénomination, rappelant d'ailleurs un souvenir tout national, a fini par disparaître complètement, et l'église ne fut plus connue que sous le nom de Saint-Nicolas, conservé jusqu'au moment où elle fut enlevée à la latinité.

Il écrit d'autre part au sujet du Saint-Nicolas gardé par les Latins jusqu'au XVIIe siècle (1) :

Selon toute apparence, cette église fut la même que celle fondée antérieurement sous ce vocable par l'exilé de Hastings.

Ailleurs encore il ajoute, en résumant les possessions de la latinité à Constantinople (2) :

Les Anglais y eurent une église sous le vocable de saint Nicolas et de saint Augustin de Cantorbéry; la dernière appellation s'effaçant n'a plus laissé que saint Nicolas que nous retrouvons jusqu'à l'an 1636.

Telle est l'hypothèse. Elle peut être juste, mais je n'ai rien pour la confirmer; elle peut tomber à faux, mais je n'ai rien pour la combattre. Qui pourrait dire en effet où l'Anglais du XIe siècle éleva son église?

En tout cas le Saint-Nicolas devenu Kéféli-Djami n'a rien de commun avec celui auquel touchait la concession vénitienne en 1148 et 1187 (3), rien de commun avec celui que possédait la colonie pisane en 1192 (4), car à cette époque Vénitiens et Pisans avaient leurs quartiers sur la Corne d'Or.

Qu'il s'identifie ou non avec la fondation anglaise du XIe siècle, le Saint-Nicolas de Kéféli-Djami paraît se confondre avec l'établissement religieux qu'un certain Alexandre, pèlerin russe de 1393, mentionne en ces termes immédiatement après

(1) *Lettere casulane*, Reggio di Calabria, 1900, p. 21.
(2) *Op. cit.*, p. 21.
(3) *Op. cit.*, p. 22.
(4) *Op. cit.*, p. 22, 25.
(5) Du Cange, *Constantinopolis christiana*, IV, p. 90.
(6) *Op. cit.*, p. 20.

(1) *Op. cit.*, p. 116.
(2) *Op. cit.*, p. 118.
(3) Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, t. III, p. 527.
(4) Zachariæ von Lingenthal, *op. cit.*, t. III, p. 542.

avoir mentionné le fameux monastère Saint-Jean-Baptiste de Pétra (1) :

A côté de ce couvent se trouve un couvent de femmes sous le vocable de saint Nicolas; il y a là une partie de ses reliques et, dans l'autel, celles de saint Michel.

Ce Saint-Nicolas, on le voit, est indiqué par Alexandre tout près de Pétra. Or, Kéféli-Djami s'élève précisément dans le voisinage immédiat du lieu où la science topographique du Dr Mordtmann a fixé l'emplacement de Pétra. L'identification semble donc s'imposer. Par malheur, elle ne nous permet pas de remonter plus haut que 1393.

∴

Incapables de dire les origines de Saint-Nicolas, serons-nous plus heureux avec Sainte-Marie? Le Dr Mordtmann écrit à son sujet (2) :

Voici quelques années, M. Manuel Gédéon fit une communication au Syllogue sur sainte Marie d'Epivates qui, venue à Constantinople au IXe ou Xe siècle, y construisit, près de la citerne d'Aspar, une église qu'elle dénomma Sainte-Marie τὰ κορώνης, *de la couronne de roses*. De cette notice non encore publiée on peut conclure, d'ailleurs sous toute réserve, que la petite église appelée par les Latins « Madonna del Rosario » portait déjà chez les Byzantins le même nom.

J'ai sous les yeux, imprimée depuis quelques années, la communication faite au Syllogue par M. Gédéon (3); j'ai pu en outre prendre connaissance du texte original de la vie de sainte Marie d'Epivates. Il n'y est dit nulle part que la pieuse femme bâtit une église à Constantinople. Mais on y raconte comment un de ses fils, Baanès, vint mourir dans la capitale et comment il fut enseveli « au monastère de la Théotokos appelé τὰ κορώνης, près de la citerne d'Aspar ». C'est donc avec raison que le Dr Mordtmann signale à Constantinople un établissement religieux dont le nom permet peut-être d'établir un rapprochement avec la « Madonna del Rosario ».

L'identification, toutefois, ne peut être avancée qu'à titre d'hypothèse et, comme l'a fait le docte topographe, sous toute réserve.

D'abord, en effet, κορώνη signifie *corneille*, nullement *couronne de roses*. Ce n'est donc qu'au moyen d'un jeu de mots entre le grec κορώνη et l'italien *coronetta* que l'appellation byzantine peut mettre dans l'esprit l'idée de rosaire. Des fils de saint Dominique avaient-ils besoin de ce jeu de mots pour dédier leur Sainte-Marie de Constantinople à la Vierge du rosaire?

Ensuite, le titre « del Rosario » ne paraît avoir vu le jour qu'assez tard. S'il était la simple traduction du τὰ κορώνης en usage au Xe siècle, il aurait eu cours dès l'installation des Latins. Or, sous les premiers Latins qui la possédèrent, l'église Sainte-Marie s'appelait, paraît-il, différemment. Du moins, Belin (1) écrit à son sujet : « Il semble qu'elle s'est appelée Notre-Dame *delle Grazie* et que plus tard elle a appartenu aux Dominicains et est devenue Notre-Dame du Rosaire. »

En troisième lieu, on n'est pas bien sûr que la citerne sur laquelle s'élève Odalar-Mesdjid représente bien la citerne d'Aspar. C'est l'opinion de Paspati (2), que le Dr Mordtmann embrasse aujourd'hui (3), après l'avoir combattue autrefois (4). Mais la question reste douteuse et, comme éponyme de la citerne, Aétius se pose toujours en rival sérieux d'Aspar. En effet, celui-ci construisit son bassin tout près de l'ancien mur constantinien (5), ce qui n'est guère le cas du trou creusé à Kéféli-Djami et Odalar-Mesdjid. De plus, le couvent Saint-Jean-Baptiste de Pétra s'élevait près de la citerne d'Aétius, ce qui paraît demander que celle-ci, étant donnée

(1) B. DE KHITROVO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève, 1889, p. 163.

(2) *Bosforus*, p. 29-30.

(3) Ἑλλ. φιλολ. Σύλλογος, suppl. aux t. XXIV-XXVI, Constantinople, 1896, p. 93.

(1) *Op. cit.*, p. 119.

(2) Βυζαντιναὶ μελέται. Constantinople, 1877, p. 363.

(3) *Bosforus*, p. 29.

(4) *Esquisse topographique de Constantinople*, p. 76.

(5) *Chronicon paschale*, dans *P. G.*, t. XCII, col. 820*.

la position la plus probable de Pétra, soit identifiée avec le vieux réservoir qu'on voit à Kéféli-Djami et Odalar-Mesdjid. Et donc, Aétius le disputant à Aspar, il n'est point certain que la μονὴ τῆς Θεοτόκου τὰ Κορώνης s'élevait sur le même point que la « Madonna del Rosario ».

Que l'on se garde bien toutefois de prêter à ma triple objection une valeur qu'elle n'a pas et ne veut pas avoir. Ni le sens de « corneille » que revendique le mot grec κορώνη, ni l'appellation primitive « Madonna delle Grazie » que l'on attribue à l'église franque Sainte-Marie, ni l'incertitude qui règne sur la position de la citerne d'Aspar, ne suffisent à ruiner l'hypothèse du Dr Mordtmann, et l'identification qu'il propose sous toute réserve mérite toujours d'être conservée au même titre.



En terminant cette note sur les dernières églises de Stamboul, me permettra-t-on d'ajouter que les sanctuaires latins, fermés de 1629 à 1636, ont été remplacés par d'autres durant le XIXe siècle?

Après avoir narré la perte de 1636, Belin écrit (1) :

Depuis lors la latinité n'a plus possédé d'établissement à Constantinople, sauf à l'époque de la guerre d'Orient, durant laquelle les Sœurs de Saint-Vincent de Paul établirent une ambulance, puis une école, à Gul-Khané, fermées toutes deux en 1860, à la suite des malheureux événements de Syrie.

Mais à la fin de l'ouvrage, dans un chapitre ajouté par le R. P. Arsène de Chatel sur l'état actuel de la latinité, il est exposé tout au long comment le R. P. Galabert, des Augustins de l'Assomption, réussit quelque vingt ans plus tard à ouvrir deux nouvelles maisons latines dans l'ancienne Constantinople (2).

L'emplacement choisi fut Stamboul où ne se trouvait, depuis des siècles, aucune communauté latine. Il faut reconnaître, pour être impartial envers les anciens religieux de Constantinople, que depuis que les Turcs avaient pris, pour en faire des mosquées, les églises de Notre-Dame du Rosaire et de Saint-Nicolas, il aurait été impossible d'ouvrir une chapelle ou d'établir une communauté dans Stamboul. Les Filles de la Charité, qui l'avaient tenté au moment de la guerre de Crimée, avaient été contraintes d'abandonner la position en 1860, au moment des massacres au Liban. Le choix de cet emplacement pour la nouvelle mission causa donc beaucoup d'étonnement : on considérait comme hardie et même imprudente une installation dans l'intérieur de la cité musulmane.

Hardie, imprudente, l'entreprise l'était peut-être. En tout cas, elle fut difficile. Mais elle réussit, comme l'attestent les œuvres actuellement existantes au quartier de Koum-Kapou. Les Sœurs Oblates de l'Assomption ouvrirent leur école et leur chapelle de Stamboul en décembre 1882. De leur côté, les Augustins de l'Assomption ouvrirent aussi école et chapelle en octobre 1883. Voici donc bientôt un quart de siècle que, malgré toutes sortes de difficultés, la double mission assomptioniste prospère à Stamboul.

Elle n'y est plus seule, d'ailleurs. La paroisse de Saint-Pierre, officiellement appelée paroisse de Galata et de Byzance, comprenait dans son périmètre la totalité de Stamboul. Or, écrit le R. P. Arsène du Chatel (1) :

Il y avait dans cette partie de la ville environ soixante familles latines. L'arrivée des Pères Assomptionistes amena les Dominicains à s'occuper de cette partie de leur troupeau.

Ils s'installèrent en 1885 à Yédi-Koulé et ils y entretiennent depuis une chapelle avec une école pour garçons et pour filles.

La chapelle dominicaine de Yédi-Koulé est la succursale paroissiale de Saint-Pierre pour Stamboul, ou du moins pour la partie de Stamboul restée attachée à la juridiction de Galata. Car, à ce point de vue, un changement a eu lieu, le 2 juillet 1895. A cette date, par son Bref « Adnitentibus

(1) *Op. cit.*, p. 118.
(2) *Op. cit.*, p. 440-441.

(1) *Op. cit.*, p. 406.

nobis », Léon XIII a fait de la mission assomptioniste de Koum-Kapou une paroisse grecque et une paroisse latine dont les limites embrassent tout le Stamboul non situé sur la rive droite du Lycos. Deux chapelles, l'une chez les Pères, l'autre chez les Sœurs, servent de rendez-vous aux Latins. Une église de construction récente offre aux Grecs, chez les Pères, l'attrait des cérémonies et des chants exécutés par les élèves du Séminaire grec catholique.

J. Pargoire.

A PROPOS DE LA MACÉDOINE

M. Rodolfo Floa est un publiciste italien qui a beaucoup étudié la question balkanique. A la suite de ses études, il écrivait en date du 28 juillet 1906 :

La Macédoine est indubitablement slave, car l'influence de l'hellénisme est limitée aux côtes de la mer Egée, et l'existence de forts noyaux valaques, dispersés un peu partout, n'enlève rien au caractère ethnique du pays. Déterminer la supériorité des droits serbes ou bulgares est un problème presque insoluble, même pour un profond connaisseur des langues slaves, puisque le dialecte slave parlé en Macédoine se rapproche plus ou moins du serbe ou du bulgare selon les régions.

Ces lignes, que je crois d'un juge impartial, semblent insinuer que la question macédonienne, pour être réglée équitablement, devrait se régler à l'amiable entre Belgrade et Sofia. Par malheur, rien ne permet d'espérer que la solution intervienne jamais ainsi, tant la province en litige soulève d'intérêts et de passions.

Le sultan, son possesseur actuel, trouve inutile de l'abandonner aux convoitises d'autrui et, pour mieux en rester le maître, s'efforce d'échafauder une politique de bascule au-dessus même de ces convoitises. Non content d'opposer les Serbes aux Bulgares, il excite les Albanais contre les premiers et soutient les Grecs contre les seconds.

L'opposition entre Serbes et Bulgares a sa raison d'être dans l'appétit immodéré que les deux peuples se reprochent réciproquement. La Serbie voudrait la moitié de la Macédoine. Victime de l'Autriche-Hongrie qui l'écrase de toute sa masse et qui lui a coupé le chemin de la mer en occupant la Bosnie et l'Herzégovine, elle ne voit de porte ouverte à un agrandissement que du côté de la Turquie. Mais la Bulgarie est là avec des prétentions toutes contraires. Au nom de je ne sais quels droits historiques, au nom surtout du plus fort, cette rivale revendique la presque totalité du territoire macédonien, ne réservant à sa voisine que le district de Vieille Serbie séparé de la Macédoine proprement dite par le Char-Dagh. En faut-il davantage pour expliquer que Belgrade et Sofia s'obstinent à ne jamais marcher, sur le chemin de la politique étrangère, la main dans la main?

Pendant ce temps, les Albanais travaillent avec vigueur contre le serbisme. Ils ont vécu, des siècles durant, parqués dans leurs clans divers, sans nul souci de se constituer une patrie commune. Naguère, tout à coup, cette idée leur est venue. Aujourd'hui, voulant une patrie, ils la veulent aussi large que possible et malheur aux voisins dont la présence risquerait d'en resserrer les frontières futures! Les Serbes de Vieille Serbie comptent parmi ces voisins, ce sont même les plus proches de tous. Aussi comme ils sont refoulés, dépossédés, chassés! On ne saurait croire ce qu'ils ont perdu de terrain depuis quarante ans.

De leur côté, les Grecs se multiplient contre le bulgarisme. Vers 1850 encore,

ils ne s'imaginaient même pas que leur race, la seule connue de l'Europe à ce moment-là, pût se heurter un jour à quelque autre race chrétienne assez hardie pour lui barrer le passage et lui disputer la patrie d'Alexandre le Grand. On juge de leur colère quand, à partir de 1850, la race bulgare commença à se dresser, vivante et forte, riche de désirs et de droits. Cette colère de la première heure, n'a fait que grandir avec le temps. Elle s'est exaspérée au fur et à mesure que s'affirmaient les succès du peuple rival. Elle est aujourd'hui d'autant plus encline à chercher de nouveaux moyens de nuire qu'elle a constaté l'inefficacité des premiers moyens mis en avant.

Que le sultan tire parti de cet état de choses, rien de plus naturel. Si les Serbes et les Bulgares se jalousent, il mettra tous ses efforts à prolonger leur mésintelligence. Si les Albanais se dilatent au détriment des Serbes, il les aidera. Si les Grecs s'épuisent contre les Bulgares, il les soutiendra. Pourtant, me direz-vous, ni les Albanais ni les Grecs ne veulent du bien à l'empire ottoman. Sans nul doute; mais le sultan entre deux maux préfère choisir le moindre. L'albanisme, chose en grande partie musulmane, lui paraît moins redoutable que le serbisme, mouvement exclusivement chrétien. Quant à l'hellénisme, si joliment battu en 1897, quelle crainte peut-il inspirer, comparé au bulgarisme? D'ailleurs, tout en le soutenant d'un côté, on peut l'affaiblir de l'autre : il suffit pour cela de favoriser l'émancipation des Aromans et de les aider à secouer la couche de vernis hellénique qui les recouvre encore.

En intervenant ainsi de manière à neutraliser, en les équilibrant, les multiples et lourdes poussées de ces prétentions contraires, le sultan fait de la politique humaine, et c'est son droit. D'autres, à côté de lui, se défendent de sacrifier à cette politique vulgaire et prétendent que leur activité dans le conflit macédonien se borne à sauvegarder les intérêts supérieurs de l'Eglise et de Dieu. Ces autres, on l'a deviné, sont les directeurs de l'orthodoxie grecque embusquée au Phanar, je veux dire le patriarche œcuménique Joachim III et les métropolites de son saint synode.

Les prélats phanariotes, quand ils tiennent un pareil langage, ne disent pas la vérité.

Etrangers à la politique humaine, ils auraient dû laisser les diverses races chrétiennes de l'Orient se développer en toute liberté et user, à l'église comme à l'école, chacune de sa propre langue. Or, le Phanar ne l'a jamais entendu ainsi. Quel trésor d'intrigues n'a-t-il pas dépensé, durant le XIX[e] siècle, contre tous les mouvements ethniques du Balkan autres que l'hellénisme! Aujourd'hui encore toutes ses machinations et toutes ses violences ne vont-elles pas à combattre l'Eglise indépendante que les Bulgares se sont donnée et l'Eglise autonome que les Aromans rêvent d'établir?

La guerre du Phanar contre les Aromans a produit, ces derniers mois, des secousses politiques dont cette revue a déjà parlé. Il serait inutile d'y revenir. Disons seulement que les choses restent en l'état: les autorités ecclésiastiques grecques ferment plus que jamais l'oreille aux très légitimes réclamations des groupes aromans; l'hellénisme d'Athènes persiste à recruter et à soutenir les bandes qui ensanglantent le sol macédonien; la Roumanie continue à rendre la Grèce responsable de ces carnages; la rupture diplomatique entre les deux royaumes menace de s'éterniser.

Quant à la guerre du Phanar contre les Bulgares, elle a causé une violente révolte de l'opinion publique, révolte qui s'est traduite bientôt par des représailles à l'égard des Grecs fixés dans la principauté. Ces derniers événements sont de date toute récente. Il vaut peut-être la peine de les signaler à cette place pour le jour singulier qu'ils projettent sur les choses de l'orthodoxie.

En avril dernier, le siège grec de Varna se trouvant sans titulaire, les ineffables autorités du Phanar y assirent, par voie de translation, Mgr Constantios de Véria, c'est-à-dire un de ces métropolites de Ma-

cédoine si connus par leur zèle à persécuter les Macédoniens non hellénisants. Envoyer un pareil pasteur dans une ville bulgare c'était braver la Bulgarie. La presse de la principauté protesta, le gouvernement de Sofia montra les dents, le patriarcat fut obligé de rapporter son élection.

Le 10 mai, à la place de Mgr Constantios, une élection nouvelle désigna Mgr Néophytos. Pris au nord de Smyrne, sur le petit siège épiscopal de Moskhonisia ou d'Aïvalik, ce prélat était acceptable. Seulement, après l'avoir fait agréer de la Sublime Porte, le patriarcat œcuménique dédaigna de le présenter à la reconnaissance du gouvernement bulgare. Ce que voyant, celui-ci résolut de montrer qu'on avait tort de le traiter en quantité négligeable. Le 16 juin, à 6 heures du matin, quand Mgr Néophytos arriva dans le port de Varna à bord d'un bateau du Lloyd autrichien, il reçut défense de mettre les pieds dans la ville et dut se résigner à poursuivre sa route jusqu'à Constanza pour retourner ensuite à Constantinople.

Avant la fin de l'escale qui le retint au port de Varna jusqu'à 5 heures du soir, l'infortuné métropolite eut le spectacle d'un peuple entier soulevé contre l'hellénisme. Un épisode grotesque marqua même cette manifestation. Des réfugiés macédoniens s'emparèrent d'un âne, l'affublèrent des livrées ecclésiastiques, le proclamèrent métropolite phanariote et le promenèrent à travers les rues de la ville vers la cathédrale grecque, avec l'intention d'installer ce nouveau prélat sur son siège. Scène grossière s'il en fut, et dont la presse hellénique a pris soin de souligner l'inconvenance. Mais un précédent l'explique s'il ne l'excuse. En 1871, un autre âne fut promené dans Varna, également revêtu du costume ecclésiastique. Qui l'exhibait? Les Grecs, alors tout-puissants dans cette ville encore soumise aux Turcs. Qui représentait-il? Mgr Anthime, premier exarque des Bulgares, alors de passage pour aller prendre possession de sa haute dignité. La mascarade de 1906 est une réponse à celle de 1871.

Après l'aventure du 16 juin, le Phanar comprit la nécessité de plier la tête et de prendre langue avec le gouvernement bulgare. Celui-ci ne demandait que cette démarche. Il agréa Mgr Néophytos et promit de le recevoir à Varna. Mais les habitants de cette ville, avait-on compté avec eux? Le 7 juillet, à l'arrivée du bateau qui portait le prélat, toute la population bulgare se trouva sur les quais, et son attitude, les autorités étant impuissantes à la contenir, obligea le malheureux passager à rester une fois de plus à bord et à regagner Constantinople.

Son départ, il faut le dire, ne calma pas le courroux populaire. Varna continua de s'agiter quelques jours encore, et le résultat de cette agitation fut la mainmise des Bulgares sur l'église grecque dédiée à saint Nicolas et sur l'hôpital grec dit de Nicolas Paraskevas.

Les événements de Varna, dès qu'ils furent connus, provoquèrent un mouvement général en Bulgarie. Il y eut des meetings fâcheux pour les Grecs sur tous les points de la principauté, à Philippopoli, Bourgas, Pechtéra, Tatar-Bazardjik, Stanimaka, Sofia, Kavarna, Baltchik, Dobritch, Kouklen, Anchialo, Roustchouk, ailleurs encore. Partout ou presque partout, ces meetings se terminèrent par la confiscation des églises et des couvents grecs. Ils eurent même parfois des conséquences plus graves, par exemple à Philippopoli et surtout à Anchialo.

L'affaire de Philippopoli remonte au 29 juillet. Elle coûta la vie à deux personnes. En outre, elle coûta aux Grecs quantité de biens publics ou privés qui furent détruits. Car la foule ne se contenta pas de marcher sur les églises; elle envahit la résidence métropolitaine, saccagea divers magasins, brûla une école et une bibliothèque.

L'affaire d'Anchialo est du 12 août. Quelques jours auparavant, les Bulgares avaient confisqué un monastère du voisinage. Quand les paysans des campagnes environnantes voulurent s'y rendre, les Grecs de la ville se postèrent sur leur chemin

et les reçurent à coups de fusil. Après quoi, voyant accourir des milliers de Bulgares, ils se réfugièrent chez eux comme pour soutenir un siège. Tout pouvait s'arranger encore. Mais les Grecs voulurent pousser les choses à l'extrême. Ils ne répondirent aux sommations et supplications des autorités qu'en dirigeant de toutes parts une fusillade nourrie. Soudain, au milieu de cette fusillade, une gerbe de flamme s'éleva au-dessus des toits. La main d'un exaspéré quelconque venait d'allumer l'incendie. Dans cet amas de maisons toutes de bois, avec le vent qui soufflait alors, le feu eut vite accompli sa besogne: des 1 147 immeubles d'Anchialo, 816 furent consumés. Quant aux balles échangées avant et même durant le sinistre, elles avaient couché à terre une dizaine de victimes.

De pareils faits ne méritent que réprobation. Ceux qui aiment le plus les Bulgares ont été les premiers à les flétrir. Mais les voix impartiales, en condamnant les excès commis, ont pris soin d'ajouter que la patience d'un peuple a des bornes, surtout celle d'un peuple jeune, et que l'hellénisme s'est fait comme un plaisir en ces derniers temps de pousser à bout toute patience. Il a semé le vent, comment n'aurait-il pas récolté la tempête?

C'était semer le vent que de mettre à profit la complicité et l'appui matériel du gouvernement turc pour forcer les Macédoniens les plus authentiquement slaves à se dire Grecs. L'hellénisme a fait cela dans les vilayets ottomans. Il l'a fait par les agents d'Athènes et par les envoyés de Constantinople, par les consuls du royaume et par les métropolites du patriarcat. Il l'a fait en déchaînant, sous les ordres d'officiers hellènes, ces bandes soi-disant helléno-macédoniennes, où brigands crétois et brigands divers ont trouvé et trouvent encore une si belle occasion, et si glorieuse, de satisfaire l'immense besoin de meurtres et de viols que porte en soi tout fils de klephte et de palicare.

C'était semer le vent que d'organiser en pleine principauté bulgare la distribution de ces billets de loterie, qui, sous couvert d'alimenter la caisse de la Flotte hellénique, n'ont jamais servi qu'à mettre et à tenir sur pied de brigandage les bandits lancés à travers la Turquie. Cette distribution de billets, les consuls grecs et les métropolites grecs l'ont faite aux quatre coins de la Bulgarie, en dépit des lois bulgares. Comme ils opéraient presque à ciel ouvert, les preuves de leur sans-gêne abondent. La dernière en date est à la charge de Mgr Photios de Philippopoli, ce prélat pourtant si sage et si réservé. Le 29 juillet, en pénétrant de force dans ses appartements, la foule y découvrait des paquets entiers de ces billets de loterie.

C'était semer le vent que de recruter dans la Bulgarie elle-même, dans ses bas-fonds grecs, des hommes destinés à tenir campagne contre les Bulgares de Macédoine, à massacrer leurs fils, à déshonorer leurs filles. L'hellénisme a eu cette audace. Un jour, le consulat grec de Philippopoli a muni de passeports grecs quatorze individus, Grecs de race, mais presque tous Bulgares de nationalité, qui s'en allaient par la voie de Bourgas renforcer les glorieuses bandes helléno-macédoniennes.

C'était semer le vent que de fournir clandestinement toutes sortes d'armes aux Grecs établis sur le territoire de la principauté, spécialement aux riverains de la mer Noire, car c'était les encourager à la résistance violente et les engager par là même dans une voie qui devait fatalement aboutir aux pires catastrophes. Cet envoi d'armes a eu lieu, du moins autour du golfe de Bourgas, par le moyen de voiliers venus en contrebande. Le drame sanglant d'Anchialo ne laisse aucun doute sur ce point.

Qu'après tant de vent semé la tempête ait fait rage, on peut en éprouver de la peine, mais non pas de l'étonnement. Libre aux Grecs d'en pousser les hauts cris. Ils peuvent clamer à l'univers l'énormité des barbaries bulgares, ils ne feront pas que les gens clairvoyants ne répondent: « Pour si cruelles qu'elles soient, les infortunes grecques ne sont que trop méritées. »

Ils ne feront pas davantage que l'on ne hausse les épaules en face des nouvelles mensongères que leur presse a lancées au sujet des malheureux événements du 29 juillet et du 12 août. Leur presse a publié que Mgr Photios de Philippoli avait succombé sous les coups des manifestants: Mgr Photios, parti avant l'orage, se trouve en très bonne santé dans la capitale turque. Elle a publié que Mgr Basile d'Anchialo avait péri au milieu des flammes: Mgr Basile, surpris au fond d'une cave, se trouve sans le moindre mal dans une prison bulgare. Ceux-là ont été trop pressés qui ont mis au front de ces deux prélats la couronne du martyre.

Le patriarcat œcuménique n'a pas été le dernier à vouloir battre monnaie sur les journées de Philippopoli et d'Anchialo. Responsable dans une très large mesure des événements qui ensanglantent la Macédoine et de ceux aussi qui en sont le contre-coup, il s'est imaginé qu'il ferait oublier ses propres torts en grossissant les torts bulgares. Dans ce but, il a organisé, le 19 août, dans toutes les églises constantinopolitaines, des services très solennels pour les victimes grecques, en donnant à entendre que le nombre de celles-ci était prodigieux. De plus, il a multiplié les graves démarches politiques: note remise aux représentants des grandes puissances près la Sublime Porte: visite faite au grand vizir, le 19 août, par Joachim III et six métropolites du saint synode; télégramme envoyé par le patriarche au prince Ferdinand. En tout cela, il est vrai, les résultats obtenus ont dû désabuser le Phanar et lui montrer l'inutilité de ses efforts. Des six ambassades, les unes ont refusé de recevoir la note, les autres ont refusé d'y donner suite. Le grand vizir, de son côté, a mal reçu les nobles visiteurs du 15 août, dédaignant même de comprendre ce jour-là le grec qu'il entend et parle fort bien des autres jours. Quant au prince Ferdinand, il s'est contenté de faire dire au Phanar, le 30 août, par un employé subalterne de l'agence bulgare: « J'ai reçu votre dépêche; menteuse et calomnieuse, elle ne mérite pas de réponse. »

Voilà où en sont les choses; voilà où, à force de confondre l'hellénisme avec l'orthodoxie, la politique du patriarcat œcuménique a jeté les communautés grecques de Bulgarie. On peut dire, sans attendre la fin des événements en cours, que ces communautés ne se relèveront jamais du coup très grave qui vient de leur être porté.

G. Bartas.

A TRAVERS L'ÉGLISE GRECQUE

I. Au saint synode de Constantinople.

Il est curieux de constater combien pèsent d'un poids léger au patriarche Joachim III les règlements et les traditions. Malgré la déclaration solennelle qui marqua sa réinstallation sur le siège du Phanar, ce hiérarque ne recule devant aucun moyen pour s'assurer la majorité au saint synode et la paisible possession du patriarcat.

Un métropolite impuissant à se faire obéir de ses diocésains, Mgr Sophrone de Jannina, donnait naguère sa démission. Le 14 juin, les autorités compétentes nommaient à sa place Mgr Gérasime, métropolite de Pisidie et membre du saint synode. Ainsi transféré, Mgr Gérasime n'avait plus, d'après les règlements, à remplir les fonctions de synodique. Mais le patriarche ne l'entendait point de cette oreille. Et donc, sur sa proposition, la majorité du saint synode votait, un beau jour, que Mgr Gérasime de Jannina conti-

nuerait à siéger comme devant. C'était le 19 juin.

Mgr Constantios, métropolite de Trébizonde et membre du saint synode, mourait subitement au Phanar le 1er juillet. Le 12 du même mois, on lui donnait pour successeur Mgr Constantin, métropolite de Bella et membre du saint synode. Ainsi transféré, Mgr Constantin resterait-il synodique? Le patriarche Joachim III demanda obstinément que non; mais sa majorité, liée par un précédent à peine vieux de quatre semaines, n'osa pas faire droit à cette demande, et Mgr Constantin fut admis à reprendre séance. C'était le 17 juillet.

On devine si les ennemis de Joachim III s'amusèrent de sa conduite contradictoire, de sa désinvolture à violer les règlements dans le cas de Mgr Gérasime, de son zèle à suivre les règlements dans le cas de Mgr Constantin. Ce fut, durant un petit mois, sur le compte de sa partialité, des conversations inimaginables. A la fin, n'y tenant plus, le chatouilleux hiérarque résolut de terminer l'affaire coûte que coûte et d'écarter Mgr Constantin en lâchant Mgr Gérasime.

Un matin donc, ce dernier annonça qu'il allait prendre le chemin de Jannina. Partant pour l'Epire, il cessait d'appartenir au saint synode. Aussi, le 14 août, désigna-t-on Mgr Joachim de Monastir comme synodique à sa place. Mais aussitôt le patriarche d'intervenir et de prononcer, d'après un journal orthodoxe, le petit discours que voici :

Après cet éloignement du métropolite de Jannina, il me semble que le moment est venu de changer une décision que nous avons prise, en ces derniers temps, contrairement aux prescriptions formelles de la loi en ce qui regarde le maintien dans le saint synode des synodiques transférés de diocèse. Si je me suis alors prononcé pour ce maintien, j'avoue que c'était pour faire plaisir à feu Mgr Constantios de Trébizonde, eu égard à des raisons que j'évite d'indiquer. Mais aujourd'hui je pense que, conformément à la loi, les synodiques déplacés de siège doivent quitter immédiatement le synode.

Cette singulière harangue ouvrit la porte à une longue discussion dont le résultat fut un vote conforme aux nouvelles vues du patriarche. Mais le vote en question menace fort de ne valoir que pour l'avenir. Du moins Mgr Constantin continue, quoique métropolite de Trébizonde, à remplir les fonctions synodales qui lui étaient échues comme métropolite de Bella. Et cela durera jusqu'au jour, d'ailleurs prochain sans doute, où ce prélat trouvera préférable d'aller résider parmi ses nouveaux diocésains.

Cette affaire, si elle a mis le patriarche en mauvaise posture, a suscité aussi diverses réflexions plus ou moins flatteuses pour le saint synode. On s'est demandé, par exemple, s'il ne conviendrait pas de voter un article qui serait conçu à peu près en ces termes :

Nul métropolite ne peut être transféré de siège tant qu'il fait partie du saint synode.

A l'heure actuelle, ce sont surtout les synodiques qui sont l'objet des translations. Comme ils constituent le Conseil chargé précisément de pourvoir aux vacances qui se produisent dans le corps des métropolites, ils ne manquent jamais, lorsque devient libre un siège avantageux, d'y élever un prélat choisi dans leurs propres rangs. La chose est si vraie qu'un journal orthodoxe de Constantinople a pu écrire ceci, le 5 août :

Par suite des dernières translations de siège survenues dans le saint synode, les métropolites — ceux-là du moins qui s'estiment lésés à raison de la petitesse de leurs diocèses — ont éprouvé une recrudescence d'ardeur dans leurs efforts à se faire choisir coûte que coûte comme synodiques.....

Et plus bas :

Il est dès longtemps connu que tous les métropolites désirent devenir membres du saint synode parce qu'ils espèrent réussir, durant leur période synodale, à mettre la main sur un diocèse plus riche et plus tranquille.....

Et plus bas encore :

En voyant que l'on gagne tout à faire partie du synode, chacun évidemment s'efforce par

tous les moyens de devenir synodique afin d'obtenir la réalisation de ses désirs.

Le lecteur n'a pas de peine à penser combien, par suite, l'intrigue a de place dans les pourparlers ténébreux qui précèdent et préparent toute élection épiscopale.

Ces pourparlers subissent en outre l'immense pression des laïques. Tantôt c'est une série de télégrammes par où, du diocèse à pourvoir, les personnages marquants déclarent vouloir absolument tel candidat. Tantôt c'est une bonne visite au cours de laquelle, à Constantinople même, tel diocésain influent impose en haut lieu l'ecclésiastique de son choix. La translation de Mgr Constantin au siège de Trébizonde, le 12 juillet, a eu pour raison déterminante la nuée de dépêches tombée de Trébizonde sur le Phanar; l'élection de Mgr Spyridon au siège de Bella, le 19 juillet, a eu pour cause unique la démarche faite, la veille, auprès de Joachim III à Boyadji-Keui, par M. Alexandre Sourlas.

La plupart du temps, on le suppose bien, l'intervention des laïques est directement provoquée par ceux des prélats qui aspirent au siège vacant. Parfois, il est vrai, ces prélats jugent inutile d'y aller par des chemins détournés, et ils se mettent eux-mêmes en avant avec conviction. Le fait s'est produit en juillet : Mgr Gervais de Rhodopolis a trouvé tout naturel d'envoyer un télégramme au patriarche et au saint synode pour leur signifier que, de tous les candidats au siège de Trébizonde, le meilleur était sans contredit Mgr Gervais de Rhodopolis.

Quelques Grecs, quelques orthodoxes commencent eux-mêmes à trouver que les pourchasseurs de métropoles opèrent avec un peu trop de désinvolture. Un de leurs journaux a écrit, touchant l'élection de Trébizonde :

> Incidemment, nous avons noté combien deviennent scandaleux les agissements des intéressés, lesquels ravalent leur propre prestige et aussi, de la plus pitoyable façon, le prestige de l'Eglise, et combien peuvent causer d'inconvénients ces télégrammes des diocésains, télégrammes officiels, officieux et privés, que l'on provoque avec soin.....

Une semaine plus tard, la même feuille écrivait, touchant l'élection de Bella :

> Elle est devenue si vive aujourd'hui, la lutte pour attraper une place métropolitaine vacante, que l'on met en œuvre tous les moyens, même les moyens les moins convenables. De là des rivalités et des passions jusque parmi les synodiques.....

Le 2 août, à propos de Mgr Néophytos de Léontopolis, prélat devenu catholique papiste pendant vingt jours afin de faire chanter le patriarcat, la même feuille disait encore :

> Pour éviter le retour d'un pareil fait, pour éviter des cas peut-être plus graves, l'Eglise doit prendre en sérieuse considération qu'il lui faut absolument cesser d'ordonner des évêques, à moins que la nécessité en soit inévitable. Elle doit aussi réprimer par une bonne douche l'ardeur de tous ces archimandrites qui vont chercher à travers les rues et les carrefours de la ville le moyen de réaliser leur inextinguible désir de l'épiscopat.

Quatre jours plus tard, à propos des archimandrites Emilien et Léonce, candidats à un poste d'évêque auxiliaire, la même feuille écrivait encore une fois :

> Que le poste soit donné à un des prélats déjà en disponibilité. Quant aux deux candidats, qu'ils apprennent à avoir de la patience! Leur tour viendra, car tout les autorise vraiment à revendiquer de l'avancement. Mais, en attendant, qu'ils donnent l'exemple de la patience et de l'abnégation!

II. A l'École théologique de Halki.

L'île de Halki, dans l'archipel des Princes, est un centre intellectuel pour les Grecs de Constantinople : ils y entretiennent une école de théologie et une école de commerce.

Le 1er juillet dernier, Joachim III se trouvait à Halki pour clôturer l'année scolaire à l'Ecole de commerce. Il y a constaté que cent onze élèves seulement avaient suivi les cours; il y a constaté aussi que l'exercice budgétaire accusait un déficit de 18 500 fr.

Cette double constatation a poussé le hiérarque à tonner une fois de plus contre les parents orthodoxes qui envoient leur progéniture étudier dans les écoles tenues par les étrangers. A son cri d'alarme, comme d'habitude, la presse grecque a fait écho. Puis, comme d'habitude aussi, l'écho s'est tu. A l'heure qu'il est, les élèves orthodoxes s'inscrivent plus nombreux que jamais dans les établissements scolaires des religieux catholiques.

Le 12 juillet dernier, Joachim III se trouvait à Halki pour clôturer l'année scolaire à l'École de théologie. Il y était entouré des membres du saint synode et il a péniblement cherché avec eux, encore une fois, les moyens de relever la situation de ce pauvre Séminaire.

La question financière ne s'est pas posée là d'une manière spéciale, car elle inquiète les autorités du Phanar tout le long de l'année. C'est ainsi, par exemple, que sept jours plus tôt, le 5 juillet, ces autorités décidaient de frapper un grand coup parmi les métropolites qui refusent de solder à l'école théologique l'arriéré de leurs cotisations annuelles. Mgr Léonce de Philadelphie étant en retard pour un millier de francs, le saint synode arrêtait qu'il aurait à payer cette dette tout de suite ou qu'il serait immédiatement déposé de son siège métropolitain. Et les journaux grecs du lendemain publiaient pieusement les détails de cette affaire, dans le but sans doute de rehausser aux yeux des fidèles le prestige de l'épiscopat orthodoxe.

A défaut de la question financière, le patriarche et les synodiques ont eu à régler, le 12 juillet, la question du directeur. Mgr Apostolos de Stavropolis, élevé au supériorat en 1902, avait déjà offert sa démission l'année dernière. Démissionnaire une seconde fois au cours de la présente année, il n'avait accepté de conserver son titre qu'au prix d'un long congé passé hors de l'école. Son remplacement s'imposait. On l'a relevé de ses fonctions le 12 juillet en l'élisant métropolite de Véria, et on a décidé, plus tard, de lui donner pour successeur Mgr Irénée, qui siège comme métropolite à Melnik depuis trois ans, mais qui occupait jusque-là une chaire à l'École de théologie. Que Mgr Irénée doive réussir dans son nouveau poste, je ne l'affirmerai pas. Jadis, sous le supériorat de l'archimandrite Grégoras, il eut le malheur de prendre parti pour cet archimandrite contre ses collègues du corps professoral, et ceux-ci, qui n'ont pas du tout oublié cet incident, se promettent déjà, paraît-il, de le lui faire expier à qui mieux mieux.

Avec la question du directeur, celle du programme s'est imposée à l'attention du patriarche et des synodiques. L'an dernier, à pareille date, patriarche et synodiques prononçaient la suppression d'une classe, en ayant soin de proclamer que cette suppression était irrévocable. Cette année, le 12 juillet, ils ont rétabli cette classe et prescrit d'incorporer, à la rentrée, un double contingent d'élèves : les plus avancés constitueront tant bien que mal la section qui aurait dû être formée l'an dernier; les autres constitueront la section régulière de cette année-ci.

Rétablir ainsi en juillet 1906 une classe que l'on a supprimée à tout jamais en juillet 1905, cela trahit beaucoup d'hésitations et de tâtonnements parmi les dirigeants du Phanar. Aussi une partie de la presse grecque a-t-elle dit à ces dirigeants qu'ils ne savaient, dans la circonstance, ni ce qu'ils faisaient ni ce qu'ils voulaient. Rien de plus juste, en vérité. Le séminaire halkiote n'existant que depuis 1844, les Grecs en sont encore à se demander ce qu'il doit être. Je n'ai pas à insister sur leurs divergences de vues, car nos lecteurs en ont pris ample connaissance dans un article spécial publié ici même par M. Théarvic (t. VIII, p. 353-361). Je rappellerai seulement qu'il existe deux partis principaux : les uns veulent que l'établissement de Halki soit en même temps un petit et un grand séminaire; les autres entendent qu'il donne exclusivement l'enseignement théologique. C'est le premier parti qui voit ses désirs triompher dans l'organisation actuelle de la maison. Vaincu

par la décision de 1905, ce parti vient de réparer sa défaite par la décision de 1906 : l'école de Halki continuera comme par le passé à recevoir des élèves qui feront successivement dans ses murs, en huit ans, et leurs études secondaires et leurs études cléricales.

La *Proodos*, en menant campagne contre ce système, nous a révélé ce qu'il a produit jusqu'ici. Par la plume de M. Constantin Spanoudis, son distingué rédacteur en chef, elle a déclaré que, faute de rompre avec les errements du passé, l'école de Halki continuerait de produire une lignée de clercs ambitieux et cupides.

Elle se poursuivra, la série de ces ecclésiastiques dont le rêve unique et la seule pensée est d'obtenir quelque diocèse assez riche et tranquille, et de s'assurer, tout en s'engraissant le ventre, une bonne fortune.

C'est M. C. Spanoudis qui écrit cela en propres termes. M. C. Spanoudis est un grec orthodoxe, très dévoué aux intérêts de son Eglise et de sa race, très bien en cours auprès du patriarche Joachim III. S'il dit vrai, et rien ne permet de s'inscrire en faux contre son assertion, je crois inutile de tirer la conclusion qui s'impose. Nos lecteurs concluront d'eux-mêmes que le séminaire halkiote, au lieu d'être une académie où se forment de savants théologues, n'est qu'une fabrique à produire des pourchasseurs de sièges métropolitains.

Le patriarche, lors de sa présence à Halki, n'en a pas moins proclamé théologues et maîtres en théologie de l'Eglise orthodoxe les treize Halkiotes parvenus au terme de leurs études. Trois, sur le nombre, sont entrés dans les Ordres : ils ont reçu, séance tenante, leur diplôme doctoral. Les dix autres ne le recevront que plus tard, au fur et à mesure qu'ils accepteront le diaconat.

III. Au patriarcat d'Antioche.

Le 21 juin, plusieurs journaux de Constantinople ont annoncé que la vacance du siège patriarcal d'Antioche venait de prendre fin par l'élection, à Damas, de Mgr Grégorios, métropolite de Tripoli. Avec cette élection, la question de la suprématie religieuse parmi les orthodoxes de Syrie est définitivement résolue au détriment de l'hellénisme. Les espérances fondées par les Grecs sur la mort si inopinée du patriarche Meletios n'auront été pour eux qu'une déception de plus.

Nouvelle victoire des indigènes arabophones sur leurs rivaux étrangers, l'élection de Mgr Grégorios a été saluée avec des transports de joie par la presse ecclésiastique de Russie. Rien de plus naturel que ces transports, si l'on songe aux très étroites relations qui unissent l'orthodoxie de Damas à celle de Saint-Pétersbourg. C'est à la Russie, en effet, que les orthodoxes de Syrie doivent leur émancipation religieuse. La Russie leur a donné tout ensemble l'idée et les moyens de secouer le joug hellénique, l'idée et les moyens de se constituer une Eglise réellement autocéphale. Comment, après cela, les Russes n'auraient-ils pas éprouvé quelque joie en face d'une élection qui a consacré le nouvel état de choses?

Avec leur joie, les feuilles religieuses de Saint-Pétersbourg ont aussi manifesté l'espérance de voir la paix se rétablir entre les patriarcats grecs et le patriarcat d'Antioche. Que les patriarcats grecs aient proclamé anticanonique l'élection de Mgr Meletios et se soient entêtés à voir dans ce premier pasteur arabophone de Damas un vulgaire intrus, c'est de l'histoire ancienne, cela. Aujourd'hui, un nouveau patriarche inaugurant son pontificat, le moment paraît venu d'oublier ce passé. Sans doute, le nouveau patriarche n'a pas été élu autrement que son prédécesseur; sans doute, en le nommant, l'Eglise d'Antioche a pris soin d'écarter impitoyablement tout conseil ou tout candidat venu du monde hellénique; mais comment espérer qu'il puisse en aller différemment désormais? L'hellénisme aura beau faire, il ne ramènera pas les temps heureux où les sièges patriarcal et mé-

tropolitains de Syrie, interdits aux ecclésiastiques indigènes, tendaient amoureusement leurs bras à tous les gueux que la misère avait chassés de Constantinople ou de Madyto, de Panderma ou de Smyrne, d'Imbros ou de Rhodes. L'hellénisme aura beau faire, il n'empêchera plus de choisir leurs pasteurs dans la région même. Et alors, puisque la chose est fatale, pourquoi se rebiffer plus longtemps contre l'inexorable nécessité? Pourquoi ne pas rétablir, dès cette heure, les bonnes relations d'amitié que le Christ, chef unique de l'orthodoxie, désire voir régner entre toutes les branches de la grande famille orthodoxe? Sans compter que le schisme, s'il venait à se perpétuer, ne profiterait qu'aux ennemis de la sainte Eglise orientale. Tel est, en subtance, le raisonnement des feuilles russes. Les Grecs le trouveront-ils convaincant? J'ai bien peur que non.

En attendant les faits qui ne tarderont pas à montrer si l'hellénisme persévère dans son attitude de ces dernières années, voici quelques notes biographiques sur le nouveau chef de l'Eglise orthodoxe d'Antioche :

Mgr Grégorios appartient à la famille Hadad. Il naquit en 1859 à Obéï, village du Liban, où il fit ses études primaires. Passé de là dans la petite école théologique des Trois Hiérarques, ouverte par Mgr Gabriel, métropolite de Beyrouth, il attira l'attention de ce prélat et conquit sa bienveillance toute particulière. En 1880, à vingt et un ans, il entrait dans la cléricature sans prendre femme et devenait le bras droit de Mgr Gabriel. Ses débuts dans l'administration furent particulièrement heureux. Dès 1884, le saint synode de Damas l'élisait métropolite d'Alep; mais lui, pour ne pas s'éloigner de son protecteur, refusait cette haute situation. En 1890, le même synode l'élevait à la tête de la métropole de Tripoli, et cette fois, pour ne pas désobéir à Mgr Gabriel, force lui était d'accepter. Les orthodoxes du diocèse n'ont jamais eu depuis qu'à se féliciter de leur pasteur. Ils ont trouvé en lui, paraît-il, un prélat toujours prêt à lutter contre la propagande catholique et protestante, et très préocupé de répandre l'instruction.

IV. Au patriarcat d'Alexandrie.

Tandis que les affaires orthodoxes de Syrie sont marquées par le triomphe des Arabes et l'éviction des Grecs, celles d'Egypte accusent simplement une sourde rivalité entre ces deux éléments ethniques. Le patriarche d'Alexandrie est de race grecque. Ses ouailles, presque toutes étrangères au pays, se recommandent de l'hellénisme ou du syrianisme suivant qu'elles sont nées en terre de langue grecque ou en terre de langue arabe. Un jour viendra où la guerre éclatera soudain entre les deux partis, violente et acharnée. Il suffit, pour prévoir ces graves hostilités, de constater comment les deux races rivales ne manquent pas une seule occasion de se livrer à des escarmouches.

Je me contenterai de citer ici, à titre d'exemple, le scandale qui souligna la fête de Pâques, à Tantah, le 15 avril dernier. L'église orthodoxe de cette localité a des chaises, et même, bien que les orthodoxes fulminent volontiers contre cette monstruosité latine, des chaises payantes. Or, durant la Messe pascale, sous les yeux du procureur de l'église, une bonne dame s'avisa de s'asseoir sur une chaise non préalablement payée. Le procureur était Grec, la dame était Syrienne. Tout aussitôt, parmi la majesté des rites, une voix d'homme retentit, qui disait : « Tu n'es pas à ta place, retire-toi, » et une voix de femme glapit, qui répondait : « J'y suis, j'y reste. » Une seconde plus tard, bousculée par le Grec, la Syrienne roulait à terre. La victime inondait son agresseur d'un torrent d'injures en arabe; l'agresseur submergeait sa victime sous un flot d'injures en grec; la Messe était interrompue; deux camps se formaient dans le saint lieu; on se criait des menaces, on se hurlait des grossièretés. Bref, il fallut l'intervention de la police pour ramener un peu d'ordre. Depuis, la rupture est complète entre Grecs et Syriens à Tantah.

Que les Grecs gardent pour eux seuls l'église existante; les Syriens en construisent une autre où ils seront les maîtres.

Au moment où de pareils faits préparent la grande lutte qui divisera un jour ses rares ouailles, le patriarche grec d'Alexandrie a maille à partir avec un de ses collègues dans la haute hiérarchie. Ce collègue n'est autre que Mgr Porphyrios Logothétès, cet archevêque de Sinaï dont les *Echos d'Orient* ont déjà eu l'occasion d'entretenir leurs lecteurs (t. VIII, p. 181-183).

La guerre a sévi plusieurs fois entre les patriarches alexandrins et les archevêques sinaïtes. La faute en est à ces derniers. Jamais, depuis plusieurs siècles, ils n'ont paru savoir bien exactement ce à quoi les obligeait la résidence canonique. N'ayant pour tous diocésains qu'une poignée de moines incultes et de paysans sauvages, là-bas, dans le désert, loin du monde, loin des nouvelles, loin des intrigues, l'idée leur est venue d'abandonner le Sinaï et de courir à travers l'Orient. Consultez l'histoire et vous les trouverez un peu partout, au Caire, à Smyrne, à Constantinople, ailleurs encore. L'archevêque actuel, Mgr Porphyrios Logothétès, a recueilli les traditions de ses prédécesseurs : au lieu de rester chez lui, il préfère vivre, comme eux, chez les autres, d'autant que son long séjour à Paris lui a laissé des goûts plutôt citadins. C'est donc en la bonne ville du Caire qu'il a pris logement peu après sa récente élection, et c'est là, par ses empiétements, qu'il a provoqué les réclamations de Mgr Photios, patriarche d'Alexandrie.

Le conflit a éclaté au sujet de je ne sais quelle école du Caire ouverte en 1861 et confiée à un Comité de patronage, dont le président, de par la volonté expresse des fondateurs, est toujours l'archevêque du Sinaï. Fort de ce titre, Mgr Porphyrios prétendait s'immiscer dans la direction intérieure de l'école et y changer le personnel à sa guise, sans prendre garde que de pareilles choses regardent avant tout la communauté orthodoxe du Caire et le patriarche grec d'Alexandrie.

Le conflit, né de là, s'est étendu. Il s'est étendu à tel point, qu'un jour, par lettre, le patriarche a prié l'archevêque de lui fournir des explications sur sa présence au Caire. Le Caire étant dans la juridiction du patriarcat d'Alexandrie, nul prélat orthodoxe ne peut y séjourner, encore moins y officier, sans la permission du patriarche d'Alexandrie. Cette permission, Mgr Porphyrios l'a-t-il reçue? Quand il a fixé sa résidence dans les limites de l'Eglise alexandrine, en a-t-il sollicité l'autorisation? Question embarrassante qui a forcé le hiérarque sinaïte à laisser la lettre patriarcale sans réponse.

Mais Mgr Photios n'a pas souffert que la querelle prît fin sur un pareil silence. Il s'est rappelé fort à propos que, si les Slaves regardent le mont Sinaï comme une Eglise autocéphale, les Grecs préfèrent en général n'y voir qu'un diocèse autonome du patriarcat de Jérusalem, et il s'est adressé à Mgr Damianos, pasteur de la Ville Sainte, pour inviter le synode palestinien à prendre les mesures qu'exige la conduite anticanonique de l'archevêque Porphyrios.

Celui-ci, de son côté, s'est mis en cure de trouver des protecteurs. Il a écrit au patriarche œcuménique Joachim III, et il ne pouvait mieux s'adresser, car Joachim III, nul ne l'ignore, a un penchant irrésistible pour les interventions et un refroidissement de cœur à l'égard de Photios. Est-ce à dire pourtant que le hiérarque phanariote sera de taille à retenir le bras de son collègue alexandrin? Le patriarche Photios n'est pas homme à reculer pour si peu. Il a le droit pour lui, il peut user des prescriptions canoniques qui lui permettent d'interdire tout prélat orthodoxe fixé en Egypte sans sa permission. Gare à Mgr Porphyrios s'il ne fait amende honorable!

V. Au patriarcat de Jérusalem.

Le patriarcat de Jérusalem, à peine intéressé dans l'affaire du Sinaï, l'est

davantage dans la réforme de sa propre situation financière.

En juin dernier, un journal grec orthodoxe de Constantinople écrivait que les dettes du Saint-Sépulcre s'élevaient à 4 600 000 francs, dont une partie prêtée par les hagiosophites, c'est-à-dire par ceux-là mêmes dont la réunion constitue la personne morale que l'on appelle le Saint-Sépulcre. Et à ce propos le journal disait :

Les dettes qui grèvent aujourd'hui le Saint-Sépulcre se divisent en deux catégories : les unes contractées vis-à-vis d'étrangers, les autres contractées vis-à-vis de moines, membres de la confrérie hagiotaphique. Ce dernier fait est quelque peu curieux, il n'en est pas moins très réel. A Jérusalem se produit ce phénomène étrange : tous les hagiotaphites constituent une confrérie avec mêmes droits et mêmes devoirs; mais, tandis que la caisse de cette confrérie se trouve dans une situation toujours difficile et suffisant à peine aux besoins, les moines de la confrérie, eux, se trouvent, quoique à des degrés divers, dans la prospérité et la richesse, à tel point qu'ils peuvent faire des prêts à la caisse commune.

Le journal aurait pu ajouter que ces agiotaphites prêteurs étaient arrivés jadis à Jérusalem sans un sou vaillant, qu'ils y avaient ramassé de l'argent après avoir pris l'habit monastique, qu'ils y avaient accumulé des richesses après avoir prononcé le vœu de pauvreté. Mais n'insistons pas. C'est à l'Eglise orthodoxe de voir si la vie religieuse ainsi pratiquée ne demanderait pas quelque réforme pour ressembler à celle dont le « quittez tout » de l'Evangile donna l'idée aux ermites et cénobites des temps anciens. C'est aux pèlerins orthodoxes de voir où passe l'argent qu'ils laissent, pour les besoins généraux du Saint-Sépulcre, entre les mains des hagiosophites préposés aux divers sanctuaires de Terre Sainte ou aux diverses procures de l'étranger.

Depuis quelque temps, les dettes du Saint-Sépulcre ont diminué, grâce aux mesures prises sur les conseils de M. Skiadas. Cet économiste d'Athènes, fixé à Jérusalem depuis de longs mois, doit y passer en tout deux années. Appelé par les hagiotaphites à qui l'imminence d'une banqueroute ne permettait plus de laisser les ténèbres envelopper leur déplorable gestion financière, il a étudié la situation économique du Saint-Sépulcre, évalué ses recettes comme ses dépenses et montré ce qu'il fallait faire pour accroître les ressources et diminuer les charges.

Sur ses indications, le synode palestinien a résolu d'amoindrir la dette et, autant que possible, de l'unifier. Il devait 4 600 000 francs, dont 2 433 820 à des créanciers étrangers. La vente des biens dédiés de Bucovine lui a permis de combler un trou : ayant produit, toutes hypothèques soldées, une somme de 1 040 000 francs, elle a ramené la dette étrangère à 1 393 820 francs. Quant à cette dernière somme, empruntée de droite et de gauche à des taux parfois usuraires, elle a été remboursée au moyen d'un nouvel emprunt. Le nouvel emprunt pouvait être contracté à 2 % auprès du banquier Zerboudakès, mais à certaines conditions. Ces conditions ayant paru inacceptables au synode, c'est la Banque hellénique qui a fourni 2 millions à 4 %.

En même temps que ces opérations, les conseils de M. Skiadas ont amené l'établissement d'un budget qui permettra, on l'espère, de réprimer les gaspillages d'antan. Le budget en question n'autorise aucun hagiotaphite à se payer lui-même. Il fixe à tous les membres de la confrérie un traitement déterminé, proportionnel à la situation occupée et aux services rendus. C'est ainsi que le traitement annuel du patriarche est de 25 000 francs. Détail intéressant et qui ne surprendra pas de sa part, Mgr Damianos, le patriarche actuel, a déclaré ne vouloir toucher, en ce qui le concerne, que 20 000 francs.

G. BARTAS.

BIBLIOGRAPHIE

D. P. Tangopoulos : Ὁ ἄσωτος. Athènes, bureaux du *Noumas*, 1906, 90 pages in-8°. Prix : 2 francs.

Après s'être d'abord fait connaître surtout comme poète, M. Tangopoulos nous donne coup sur coup deux drames en prose. Nous avons déjà annoncé *Vivants et morts*. C'est aujourd'hui *L'Enfant prodigue*, en trois parties. Ianis, le prodigue, étudiant de l'Université, a fait mourir sa mère de chagrin, s'est enfui de la maison paternelle après avoir levé sur son vieux père une main sacrilège, a délaissé la mère de son enfant. Je ne parle pas d'autres peccadilles, comme celle d'avoir pris part aux troubles suscités par la traduction de l'Evangile en grec moderne..... Un jour, il revient au foyer domestique et s'humilie devant ceux qu'il a cruellement offensés et déshonorés. Son père lui pardonne, et son frère, sous l'influence surtout d'une aimable belle-sœur; quant à la douce Rina, malgré la mort de son enfant abandonné, elle n'attendait que le retour du coupable pour lui ouvrir les bras..... C'est de nouveau la joie à la maison, une joie mélancolique; mais Ianis veut se punir lui-même. A l'heure où va se célébrer son mariage avec Rina, il part pour rejoindre les bandes de volontaires en Macédoine.

A mon avis, cette nouvelle œuvre de l'auteur est supérieure à la précédente. On pourra lui reprocher peut-être de n'être pas assez en action; mais tout le monde admirera la vérité des caractères.

R. Bousquet.

E. Pears : *Turkish capitulations and the status of British and other foreign subjects residing in Turkey*. Londres, 1905, 20 pages in-8°. Extrait de *Law Quaterly Review*.

M. Edwin Pears n'est pas seulement le consciencieux historien qui, en deux excellents volumes, nous a tracé le tableau de la ruine de l'empire byzantin. Membre distingué du barreau européen à Constantinople, il a voulu consacrer quelques heures de loisir à étudier les capitulations intervenues sous Elisabeth et Charles II, entre l'Angleterre et l'empire ottoman. Ces conventions sont analogues à celles que possèdent la France et d'autres pays. Comme celles-ci, elles dérivent des capitulations accordées aux Génois et aux Vénitiens par les empereurs de Byzance ou aux chrétiens étrangers par les princes arabes. Les Turcs n'ont fait que maintenir un système préexistant; ils y étaient d'autant plus forcés que la loi musulmane ne s'occupe pas des non-croyants. M. Pears termine en prouvant que, malgré certains principes du droit anglais et malgré tels statuts de Georges II et de Georges III, les descendants de sujets anglais nés et résidant en Turquie restent sujets britanniques.

R. Bousquet.

Fin d'année rouge, Sofia, Prochech, 1906, in-8°, 79 pages.

Qu'a fait la gendarmerie européenne en Macédoine durant les années 1904 et 1905? L'auteur répond, en ce qui regarde les Bulgares, que leur situation n'a fait qu'empirer. Il établit que les consuls de Grèce et les métropolites du Phanar organisent de compte à demi des bandes armées, chargées d'arracher ses enfants à l'exarchat bulgare. Il déclare que des bandes serbes collaborent avec les grecques et que les unes et les autres trouvent dans les autorités ottomanes une impunité, souvent même une complicité qui n'a pas de bornes. Mais tout cela n'est que préface. Le fond de la brochure est occupé par un tableau où sont inscrites par ordre chronologique, nominativement, avec l'indication de leur village et de leurs assassins, les 1 039 victimes bulgares tuées ou blessées en 1904 et 1905. Quel tableau éloquent que cette simple liste et comme il fait soupirer après le jour où des actes énergiques permettront de transformer le champ de bataille macédonien en un pays habitable à toutes les races!

G. Bartas.

1146-06. — Imprimerie P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, 8e. — *Le gérant :* E. Petithenry.

LA PEINE TEMPORELLE DUE AU PÉCHÉ,

D'APRÈS LES THÉOLOGIENS ORTHODOXES

La question de la peine temporelle due au péché, même après l'absolution du prêtre, est intimement liée à la question du Purgatoire et à celle des indulgences. La raison d'être du Purgatoire est, en effet, de fournir à ceux qui n'ont pas entièrement satisfait ici-bas pour cette peine le moyen de payer leurs dettes à la justice divine dans l'autre monde, et l'on sait que l'indulgence porte précisément sur l'absolution de cette même peine. Depuis de longs siècles, les orthodoxes attaquent les catholiques sur ces deux points du Purgatoire et des indulgences, et Anthime VII, dans son Encyclique de 1895, n'a pas oublié de les mettre au nombre des divergences qui séparent les deux Eglises sur le terrain du dogme. Pour savoir si en cela il y a opposition réelle ou simplement logomachie, le meilleur moyen est d'examiner quelle est la croyance de l'Eglise orthodoxe relativement à la peine temporelle due au péché déjà pardonné. Nie-t-elle l'existence de cette peine, comme font les protestants, ou l'admet-elle avec les catholiques? Dans le premier cas, les attaques dirigées contre la doctrine latine se comprennent parfaitement, et les orthodoxes tombent sous le coup des anathèmes du concile de Trente :

Si quelqu'un dit que le pécheur pénitent, après avoir reçu la grâce de la justification, n'est débiteur d'aucune peine temporelle, soit dans ce monde, soit dans l'autre en Purgatoire, qu'il soit anathème (Sess. VI, can. 30).

Si quelqu'un soutient que toute la peine est toujours remise par Dieu en même temps que la faute, qu'il soit anathème (Sess. XIV, can. 12).

Si quelqu'un regarde la peine temporelle comme une fiction, qu'il soit anathème (Sess. XIV, can. 15).

Dans le second cas, au contraire, la logique et le bon sens sont d'accord pour protester contre une querelle dont les mots doivent faire tous les frais, au moins en ce qui regarde les points essentiels et définis de la croyance catholique.

Or, chose étonnante dans une Eglise qui se proclame immuable et infaillible, la négation protestante et l'affirmation catholique se trouvent l'une et l'autre exprimées non seulement dans les écrits des théologiens les plus en vue, mais même dans les professions de foi officielles. C'est à prouver cette assertion que vise le présent travail. Nous allons d'abord établir que de nos jours, c'est l'enseignement commun des théologiens de l'orthodoxie qu'il n'existe pas de peine temporelle due au péché remis par l'absolution, et que cette doctrine trouve son meilleur appui dans la confession de Pierre Moghila, l'une des pierres de touche de la foi d'après Macaire (1). Nous montrerons ensuite que la confession de Dosithée de Jérusalem, autre pierre de touche de l'orthodoxie (2), proclame l'existence de la peine temporelle, et représente seule la doctrine traditionnelle de l'ancienne Eglise grecque.

I. — La confession de Moghila et la doctrine actuelle.

A l'endroit où elle traite du sacrement de Pénitence, l'ὀρθόδοξος ὁμολογία de Pierre Moghila ne parle pas de la peine temporelle. Elle affirme simplement que la quatrième partie du sacrement est le canon ou épitimion imposé par le confesseur et consistant en prières, aumônes, jeûnes, génuflexions et autres choses semblables (3). Pas un mot qui puisse faire soupçonner

(1) *Introduction à la théologie orthodoxe, traduite par un Russe.* Paris, 1857, p. 600.

(2) *Ibid.*

(3) Kimmel, *Libri symbolici Ecclesiæ orientalis*, p. 192.

que cet épitimion soit destiné à racheter une dette quelconque due à la justice divine. Les textes de l'Ecriture qui sont cités à ce propos: « Eloigne-toi du mal et fais le bien » (*Ps.* XXXIV, 14); — « Te voilà guéri, ne pèche plus à l'avenir de peur qu'il ne t'arrive pire » (*Joan.* V, 14); — « Va et ne pèche plus » (*Joan.* VIII, 11), donnent plutôt à entendre que la pénitence prescrite par le prêtre a un caractère exclusivement médicinal. Cette supposition, rendue encore plus vraisemblable par l'assimilation qui est faite aussitôt après entre le Baptême et le sacrement de Pénitence (1), se trouve transformée en certitude par ce qui est dit à la question des fins dernières. Quand on nie l'existence de la peine temporelle pour les morts, il est difficile de l'admettre pour les vivants. Or, la Confession rejette explicitement tout châtiment temporel après la mort.

A la demande 66 de la première partie, ainsi conçue :

Que devons-nous penser du feu du Purgatoire?

Il est fait la réponse suivante :

Aucun passage de l'Ecriture n'enseigne qu'il y a, après la mort, un châtiment temporel destiné à purifier les âmes (κἂν μία πρόσκαιρος κόλασις καθαρτικὴ τῶν ψυχῶν). C'est surtout pour avoir soutenu une doctrine semblable qu'Origène fut condamné par l'Eglise au second concile de Constantinople..... (2).

Moghila ne connaît que deux catégories d'âmes après la mort : celles qui meurent dans l'amitié de Dieu et celles qui meurent dans sa disgrâce et sous le coup de sa colère. Les premières vont au ciel où elles jouissent de la gloire céleste, quoique d'une manière imparfaite, jusqu'au jour du jugement; les secondes descendent dans l'enfer dont les tourments éternels n'atteindront toute leur acuité qu'après le dernier jour (3).

Mais alors, à quoi servent les prières et les bonnes œuvres que les vivants font pour les morts? L'auteur de l'Ὁμολογία n'hésite pas à répondre que ces prières et ces bonnes œuvres ont pour effet de délivrer certains damnés de leurs peines, parce que, avant le jour du jugement, leur sort n'est pas irrévocablement fixé. Dieu peut user de miséricorde à l'égard de certains d'entre eux, en considération des prières de l'Eglise. Plus fréquentes et plus ferventes seront ces prières, plus grand aussi sera le nombre des délivrés, et à supposer que cette intervention des vivants ne se produisît pas, aucun de ces damnés n'échapperait aux liens de l'enfer, parce que les peines de l'enfer sont en elles-mêmes éternelles et ne possèdent aucune vertu purificatrice et rédemptrice.

Cette théorie monstrueuse de la délivrance des damnés, Moghila a été amené à l'adopter par le fait que, d'une part, il niait l'existence de tout châtiment temporel après la mort, et que, d'autre part, il fallait bien trouver un but à la prière pour les défunts. En cela, il a rompu complètement avec la doctrine traditionnelle de son Eglise. Celle-ci, si elle n'a jamais voulu admettre un endroit spécial appelé Purgatoire, reconnaissait cependant, comme nous le montrerons plus loin, l'existence d'une peine temporelle et d'une catégorie de défunts intermédiaire entre la catégorie des élus et celle des damnés, à savoir la catégorie de ceux qui meurent avec des fautes légères non expiées, ou qui, après s'être confessés de péchés graves, n'ont pas eu le temps de porter de dignes fruits de pénitence. Ces derniers, l'auteur de la Confession orthodoxe les place aussitôt en Paradis, parce que le péché véniel ne prive pas de la grâce de Dieu (1), et que le péché mortel, une fois pardonné, ne laisse après lui aucune peine temporelle à subir. On comprend qu'après de tels raisonnements le Purgatoire des Latins et leurs indulgences n'aient plus aucune raison d'être: en revanche, la raison d'être de la prière

(1) KIMMEL, p. 193.

(2) KIMMEL, p. 136.

(3) KIMMEL, *Op. cit.*, p. 128-140. Ἀποθνήσκουσι τάχα καὶ ἄνθρωποι, ὅπου νὰ εἶναι ἀνάμεσα τῶν σωζομένων καὶ ἀπολλυμένων; Réponse : Τοιαύτης τάξεως ἄνθρωποι δὲν εὑρίσκονται.

(1) KIMMEL, p. 291.

pour les morts, un chrétien qui n'est pas origéniste ne la voit plus.

Parmi les théologiens orthodoxes qui ont accepté la doctrine de Pierre Moghila, il faut mettre en première ligne Dosithée, patriarche de Jérusalem. Chose curieuse, ce prélat, après avoir enseigné, dans la Confession de foi parue sous son nom en 1672, qu'il y a une catégorie de défunts intermédiaire entre les élus et les damnés, et que ces défunts sont soumis à un châtiment temporel, se rétracta dans l'édition du synode de Jérusalem qu'il fit faire en Moldavie en 1690.

Il est manifeste par l'Ecriture et par les Pères, dit-il, qu'il y a une délivrance de l'enfer, jusqu'à ce que la dernière sentence du Sauveur contre les réprouvés ait été prononcée : car, après qu'elle aura été prononcée dans le second avènement, il ne restera plus aucune espérance de soulagement ou de délivrance de l'enfer..... Puisque les idolâtres, les hérétiques et même ceux qui ont fait beaucoup de mal sont délivrés, il s'ensuit qu'on peut être tiré de l'enfer; car sainte Thècle en tira par ses prières Falconilla, qui était idolâtre, et saint Grégoire, pape, délivra de même de l'enfer l'empereur idolâtre Trajan; et les Pères, sous l'empereur Michel, fils de Théodora, délivrèrent l'empereur Théophile, grand persécuteur de ceux qui honoraient les images (1).

Il cherche ensuite à prouver qu'il n'y a pas de lieu intermédiaire entre le paradis et l'enfer; il affirme que les péchés véniels ne sont pas punis après la mort parce que, si cela était, aucun homme ne pourrait espérer d'être sauvé, et qu'il n'est pas conforme à la bonté de Dieu de tirer vengeance de petits péchés, auxquels sa justice ne doit pas avoir plus d'égard qu'elle en a pour le peu de bien que peuvent faire les impies. Quant aux péchés graves, si on y a renoncé par une vraie contrition, ils sont effacés et ne ferment point l'entrée du ciel à ceux qui les ont commis : *Dire que le péché est effacé, mais que la peine n'est pas remise, n'est pas parler en théologien, mais badiner..... La punition qui se fait dans l'enfer est pour les grands péchés et c'est de cette punition que délivrent les prières de l'Eglise* (1).

Voilà ce qui s'appelle être clair et logique avec ses principes. Macaire, le grand théologien de l'orthodoxie au XIXe siècle, celui dont l'influence est prépondérante à l'heure actuelle dans les écoles de théologie, ne se distingue pas précisément par les mêmes qualités. Sa doctrine sur les fins dernières est un tissu de contradictions, parce qu'il a voulu combiner ensemble la confession de Moghila et celle de Dosithée. Après avoir assigné comme but à la prière pour les morts la délivrance de ceux qui ont quitté cette vie après s'être repentis, mais sans avoir eu le temps de porter des fruits dignes de pénitence, il dit ailleurs que cette prière s'applique aussi à ceux qui ont été enlevés par la mort subite, quel qu'ait été l'état de leur conscience à ce moment. Les impies reconnus et les impénitents obstinés sont seuls exclus des suffrages de l'Eglise (2). Puis, parlant du Purgatoire des Latins, il fait la déclaration suivante :

La doctrine romaine sur le Purgatoire est fausse, parce qu'il est faux qu'un pécheur ayant déjà fait pénitence avant de mourir doive apporter encore une espèce de satisfaction à la justice divine pour ses péchés en subissant à cet effet quelque punition temporelle, et cela dans le Purgatoire, faute de l'avoir pu subir ici-bas. Une satisfaction complète à la justice divine a été présentée une fois pour toutes, pour tous les pécheurs, par Jésus-Christ notre Sauveur, qui prit sur lui tous les péchés du monde et tous les châtiments pour les péchés. Pour obtenir de Dieu un pardon complet et l'affranchissement de tous les châtiments du péché, les pécheurs n'ont qu'à s'approprier les mérites du Rédempteur..... S'il y a des pécheurs qui, s'étant repentis avant de mourir, ont malgré cela des tourments à endurer après leur mort, c'est uniquement parce qu'ils n'eurent pas le temps de s'approprier les mérites du

(1) Cf. *Perpétuité de la Foi*, édit. Migne, t. III, col. 1134-1135.

(1) *Perpétuité de la Foi*, t. III, col. 1136.

(2) Macaire, *Théologie orthodoxe, traduite par un Russe*, t. II, p. 704, 716.

Rédempteur....., et ne se purifièrent pas réellement du péché (1).

Ainsi, d'après le théologien russe, il n'existe pas en réalité de peine temporelle due au péché déjà pardonné. Le péché ne saurait être effacé sans que toute peine satisfactoire ne soit remise en même temps, et cela, parce qu'il n'y a que Jésus-Christ qui satisfasse pour le péché et que ses satisfactions sont surabondantes. La même doctrine est longuement développée au chapitre consacré au sacrement de Pénitence. Macaire se demande quelle est la nature des pénitences ou épitimia imposées par le confesseur au pénitent:

Quoique par leur nature les pénitences soient des châtiments, elles ne sont néanmoins que des châtiments correctionnels, salutaires, paternels (παιδεῖαι), semblables à ceux dont parle l'Apôtre: « Le Seigneur châtie (παιδεύει) celui qu'il aime..... Mais ce ne sont pas, comme l'enseigne l'Eglise romaine, des châtiments (τιμωρίαι) proprement dits, que le pécheur repentant aurait à endurer temporairement dans le but de satisfaire pour ses péchés à la justice divine outragée; ce sont des remèdes contre les péchés, et nullement des compensations ou des satisfactions offertes pour les péchés à la justice éternelle..... Elles contribuent à la réforme des mœurs, en donnant à réfléchir aux autres et protègent les règles de l'Eglise et ses institutions contre l'arbitraire et la désobéissance de ses enfants égarés (2).

Notre théologien cherche à prouver sa thèse par l'Ecriture et la Tradition, et il n'a évidemment pas grand effort à faire pour trouver une foule de passages de Pères et de conciles qui insistent sur le caractère médicinal des pénitences canoniques. Mais autre chose est d'affirmer que ces pénitences sont un préservatif contre le péché, autre chose est de nier qu'elles puissent avoir une autre destination, qu'elles soient encore et avant tout des satisfactions, des expiations. Des textes entassés par l'auteur aucun n'a la signification exclusive qu'il veut bien lui prêter. Lui-même est obligé de reconnaitre que « quelques anciens Docteurs de l'Occident appelaient parfois les pénitences satisfactions; mais ils ne voulaient point dire par là que les pénitences eussent en elles-mêmes quelque valeur ou mérite propitiatoire, expiatoire pour les péchés, aux yeux de la justice divine; ils entendaient seulement que, comme châtiments paternels, elles excitent dans les pécheurs un vrai repentir qui apaise le Père céleste..... » (1)

Il n'est personne qui n'aperçoive ce que cette interprétation de la pensée des Pères renferme de fantaisie et d'équivoque. Macaire, qui ici a quitté son Perrone pour se mettre à l'école des protestants, n'a pas été aussi franc que certains d'entre eux. Calvin ne faisait pas difficulté d'avouer que presque tous les anciens Pères s'étaient trompés sur cette question ou avaient employé des expressions trop fortes (2), et Khemnitz les excusait en faisant retomber toute la faute sur la rhétorique (3). A part ce point, il y a parfaite entente entre l'auteur de la *Théologie orthodoxe* et l'auteur de l'*Instruction chrétienne*. Tous deux ne voient dans les pénitences canoniques qu'une sorte de thérapeutique morale et de prophylaxie sociale. Tous deux invoquent contre la doctrine catholique la surabondance des satisfactions de Jésus-Christ. Macaire ajoute même que cette doctrine fait paraître Dieu injuste, parce qu'il exige pour le même péché une double satisfaction, celle du Sauveur et celle du pécheur (4).

Inutile de dire qu'armé d'une pareille théorie notre Russe n'a pas de peine à saper par la base l'édifice de nos indulgences. C'est un des rares endroits où, laissé à lui-même, il fasse preuve de logique:

Si les pénitences ne sont pas des châtiments temporels que le pécheur repentant doive subir pour satisfaire à la justice divine, il est inutile de les supprimer (par les indulgences)

(1) MACAIRE, *op. cit.*, t. II, p. 727.
(2) *Ibid.*, p. 524 et seq.

(1) MACAIRE, *op. cit.*, t. II, p. 539.
(2) *Institutio christiana*, lib. III, cap. IV, n° 38.
(3) *Examen concilii Tridentini*, pars. II.
(4) MACAIRE, p. 530.

ou, plus exactement, de les compenser devant Dieu par les mérites surabondants de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des saints. La doctrine des indulgences est donc bâtie sur le sable (1).

Telle est la doctrine du célèbre théologien en qui, on peut le dire, on entend toute l'orthodoxie de nos jours. Son livre sert de manuel dans les écoles, aussi bien en pays grec qu'en pays slave, car il a été traduit en grec depuis longtemps. Les professeurs de l'école théologique de Halki le commentent à leurs élèves, les futurs métropolites de la grande Eglise. L'un de ces professeurs, l'archimandrite Apostolos Christodoulou, reproduit fidèlement dans son manuel de droit canonique la doctrine de la *Théologie dogmatique orthodoxe*, relativement à la nature des épitimia :

Les épitimia, dans l'Eglise orthodoxe, servent non à satisfaire pour l'offense de Dieu ou à punir le pécheur, mais à réformer sa conduite... Puisque, d'après l'Apôtre (*Hebr.* X, 14), le Christ, par un seul sacrifice, a amené à la perfection ceux qui sont sanctifiés, il s'ensuit que les pénitents sincèrement contrits et fermement résolus à secouer le joug du péché, peuvent être pardonnés sans épitimion. Jean-Baptiste en agissait ainsi à l'égard des publicains repentants en leur recommandant seulement de suivre les prescriptions de la loi. L'épitimion est proprement nécessaire à celui qui, sans des moyens spéciaux capables de lui faire pratiquer la vertu, ne peut se défaire de ses mauvaises habitudes (2).

Il est donc établi que la doctrine reçue de nos jours universellement ou à peu près (3) dans l'Eglise orthodoxe est qu'il n'existe pas de peine temporelle due au péché pardonné, et que par suite la pénitence imposée par le prêtre en confession est dénuée de toute valeur satisfactoire. Il est temps de montrer que c'est là une doctrine novatrice en opposition directe avec la croyance traditionnelle de l'Eglise grecque jusqu'au XVII[e] siècle.

II. — La confession de Dosithée et la doctrine traditionnelle.

Contrairement au catéchisme de Pierre Moghila, la confession de foi de Dosithée, telle qu'elle fut approuvée au synode de Jérusalem en 1672 et telle qu'elle est reçue actuellement dans l'Eglise orthodoxe, comme écrit symbolique authentique, enseigne clairement l'existence d'un châtiment temporel après la mort, pour ceux qui ont quitté cette vie avec le seul repentir de leurs péchés mortels, sans avoir eu le temps de faire des fruits de pénitence, c'est-à-dire de fournir une satisfaction :

A l'égard de ceux qui sont tombés dans des péchés mortels, mais qui, au lieu de s'abandonner au désespoir, se sont repentis étant encore en vie, sans néanmoins avoir fait aucun fruit de pénitence, — ces fruits consistent à répandre des larmes, à faire de longues prières accompagnées de génuflexions, à s'affliger par des veilles, à soulager les pauvres, à manifester enfin par des œuvres sa charité envers Dieu et le prochain, et c'est à bon droit que l'Eglise catholique a, dès les premiers siècles, donné à ces exercices le nom de *satisfaction* : ἃ καὶ ἱκανοποίησιν καλῶς ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία ἀπ' ἀρχῆς ὠνόμασε, — nous croyons que les âmes de ceux-là vont en enfer et qu'elles y souffrent une peine proportionnée aux péchés qu'elles ont commis; ces âmes ont conscience qu'elles seront délivrées un jour de là; et cette délivrance est due à la grande miséricorde de Dieu par l'intermédiaire de la prière des prêtres et des bonnes œuvres que les parents font pour leurs défunts; mais c'est surtout le sacrifice non sanglant, offert en particulier par chacun pour ses parents défunts, et en général chaque jour pour tous par l'Eglise catholique et apostolique, qui a une grande efficacité pour cela. En même temps, nous reconnaissons que nous ne savons pas le temps de cette délivrance; car nous savons bien et nous croyons que ces âmes seront affranchies de leurs peines avant la résurrection générale et le jugement; mais le moment précis, nous l'ignorons (1).

(1) Macaire, p. 542.

(2) Δοκίμιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου. Constantinople, 1896, p. 411-412.

(3) Nous disons : *à peu près*, parce que A. von Maltzew, *Die Sacramente*, p. CXXXIV, semble admettre le caractère expiatoire de la pénitence donnée par le confesseur : Die Ungerechtigkeit der Sünde zu sühnen.

(1) Kimmel, *op. cit.*, p. 463-464.

Un catholique découvre dans ce passage tout ce qui constitue l'essentiel du dogme du Purgatoire. Le mot seul manque.

1° Il existe une catégorie de défunts intermédiaire entre les damnés et les bienheureux, composée de ceux qui n'ont pas eu le temps de satisfaire pour leurs péchés pendant la vie.

2° Les âmes de ces défunts sont soumises à une peine satisfactoire (ποινή, ἱκανοποίησις).

3° Cette peine est due au péché, même après qu'il a été effacé par la Pénitence (μετανοήσαντας μὲν, μὴ ποιήσαντας δὲ καρπὸν μετανοίας).

4° Cette peine n'est pas éternelle. Bien qu'on ne puisse préciser sa durée, elle finira avant la résurrection générale (πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως).

5° Les âmes qui la subissent ont conscience qu'elles seront délivrées un jour (εἶναι δ' ἐν συναισθήσει τῆς ἐκεῖθεν ἀπαλλαγῆς).

6° Cette délivrance est due à la grande miséricorde de Dieu, grâce à l'intervention des prières des vivants (ἐλευθεροῦσθαι ὑπὸ τῆς ἄκρας ἀγαθότητος διὰ τῆς δεήσεως τῶν ἱερέων).

On aurait peine à comprendre comment, en présence d'affirmations aussi catégoriques d'une de leurs confessions de foi officielles, les orthodoxes peuvent nier l'existence de la peine temporelle due au péché et le caractère satisfactoire des épitimia, s'ils ne possédaient une autre confession de foi également officielle qui enseigne tout le contraire de l'autre. Se trouvant en face des deux contradictions, ils ont opté, nous l'avons vu, au moins pour ce qui regarde directement la peine temporelle, pour la doctrine négative de Moghila. En cela, ils ont fait preuve de peu de sens traditionnel, et l'assistance que le Saint-Esprit aurait dû prêter à leur Eglise, si elle avait été la véritable, a, il faut l'avouer, totalement fait défaut en ces derniers temps. Il est, en effet, facile d'établir que la confession de Dosithée représente seule la croyance ancienne, celle qui est aussi la nôtre et que les théologiens orthodoxes enseignèrent unanimement pendant de longs siècles.

Pour faire cette preuve, nous ne remonterons pas au delà du XVe siècle. A cette époque, le schisme était consommé entre les deux Eglises; la haine élevait un rempart infranchissable qui s'opposait à tout emprunt doctrinal. Aussi les théologiens dont nous allons exposer les idées ne méritent-ils en aucune façon le nom de *latinophrones*.

Le premier qui se présente à nous est Siméon de Thessalonique († 1429). Cet adversaire acharné des Latins affirme en plusieurs passages de ses écrits l'existence d'une peine temporelle due au péché pardonné, tant pendant la vie qu'après la mort. A Gabriel de la Pentapole qui lui pose cette curieuse question : « Celui qui se confesse reçoit-il la rémission de ses péchés dans l'espace de trois heures? », il répond :

> Tout homme est purifié par la vraie pénitence, s'il confesse en détail tous ses péchés, s'il se détourne du mal pour se mettre à bien faire, et s'il promet à Dieu de ne plus pécher. Il reçoit la rémission de ses péchés aussitôt et non pas après trois heures, comme tu dis..... Il est délivré de la mort, mais il n'est pas digne de recevoir aussitôt la récompense et la couronne. C'est pourquoi les vivants doivent intervenir en faveur de leurs morts et s'exercer (aux œuvres de pénitence) pour eux-mêmes. Il arrive cependant quelquefois que l'intensité du repentir obtient non seulement le pardon mais aussi la récompense, comme cela eut lieu, grâce à la bonté du Maître, pour le larron, le prodigue et la pécheresse (1).

Ainsi, d'après Siméon, même après qu'on a obtenu la rémission de ses péchés, on n'est pas pour cela aussitôt en état d'entrer au ciel. Pourquoi cela, sinon parce que le péché, une fois effacé par l'absolution, laisse encore après lui une dette à payer à la justice divine en ce monde ou en l'autre? Cette dette, il en parle ailleurs très clairement. Gabriel lui demande quelle est l'utilité des exercices de l'ascétisme; il répond :

(1) *P. G.*, t. CLV, col. 921.

Efforçons-nous avec toute l'ardeur dont nous sommes capables de supporter vaillamment, à l'exemple du Christ et des saints, ses imitateurs, non seulement toute affliction volontaire, mais encore toutes les épreuves qui ne dépendent pas de nous, parce que notre dette envers le Seigneur dépasse tout calcul — ὅτι καὶ ἡ πρὸς τὸν Δεσπότην ὀφειλὴ ὑπὲρ λόγον..... Toute souffrance est le juste salaire de nos péchés, et non pas seulement un remède contre la transgression, suivant qu'il a été dit à Adam: La terre sera maudite à cause de toi. C'est pourquoi les pécheurs expient leurs satisfactions coupables par la douleur et les peines (1).

Bien qu'il rejette énergiquement le Purgatoire des Latins dont il se fait une idée tout à fait fausse, il reconnaît cependant qu'il y a un enfer des âmes qui sont délivrées par les prières de l'Eglise, avant la venue du Souverain Juge; ce sont celles dont parle la confession de Dosithée :

Ceux qui n'ont pas commis de fautes trop graves et sont sortis de cette vie avec le *seul* repentir (sans avoir accompli les œuvres satisfactoires) peuvent obtenir leur délivrance avant la venue du Juge, grâce au Saint Sacrifice, et aux bonnes œuvres (faites par les vivants). Persuadée de cette vérité, l'Eglise fait des prières et offre des sacrifices pour les morts (2).

Le célèbre Marc d'Ephèse († 1443), dont les déclarations au concile de Florence sur la question du Purgatoire furent parfois contradictoires, admet lui aussi une classe intermédiaire entre les élus et les damnés, composée de ceux qui meurent sans avoir expié suffisamment leurs péchés véniels ou accompli la pénitence qui leur avait été imposée pour leurs péchés mortels. A ceux-là les prières de l'Eglise obtiennent la délivrance avant le jour du jugement (3).

Au XVIe siècle, la croyance à la peine temporelle s'affirme en termes encore moins vagues. La nécessité de combattre les erreurs protestantes, et aussi l'influence de la théologie scolastique que les meilleurs théologiens grecs de cette période ont apprise dans les Universités italiennes expliquent cette plus grande précision.

Manuel le Rhéteur († 1551), admirateur et chantre de Marc d'Ephèse, reproduit sa doctrine (1).

Le patriarche Jérémie II, dans sa première réponse aux théologiens de Tubingue (1576), traite tout au long la question de la satisfaction. Il rejette la doctrine protestante et défend contre elle l'utilité des pénitences qu'il appelle τὰς κανονικὰς ἱκανοποιΐας. En plusieurs endroits, il semble qu'il ne considère ces satisfactions que comme des remèdes contre le péché, mais lorsqu'il énumère *ex professo* les raisons pour lesquelles l'Eglise impose les épitimia, il met en première ligne celle-ci que Macaire n'a pas craint d'insérer en note dans sa théologie, comme si elle n'était pas la condamnation formelle de sa théorie novatrice :

Nous donnons des épitimia, premièrement, afin que, par une souffrance volontaire, le pénitent évite le châtiment involontaire qui l'attend dans l'autre vie; car rien n'apaise Dieu comme la souffrance, ἵνα διὰ τὴν ἑκούσιον κακοπάθειαν, τῆς ἀκουσίου τιμωρίας ἐκεῖσε ἀπαλλαγῇ (2).

Il y a donc un châtiment (τιμωρία) dû au péché, même après qu'il a été effacé par l'absolution du prêtre. Ce châtiment, il faut le subir en ce monde ou en l'autre. Le fait qu'on peut acquitter sa dette en ce monde prouve qu'il s'agit d'une peine temporelle et non de la peine éternelle. Cette peine a pour but d'apaiser Dieu; elle constitue donc une satisfaction proprement dite.

Jérémie déclare ensuite qu'aux moribonds, l'Eglise, par la vertu du pouvoir des clés, remet cette peine temporelle, nous dirions : leur accorde une indulgence plénière *in articulo mortis :*

Nous omettons d'imposer ces pénitences à ceux qui sont sur le point de mourir, persuadés qu'une vraie conversion unie au ferme propos suffit pour la rémission de leurs péchés. Nous

(1) *P. G.*, t. CLV, col. 943-946.
(2) Col. 846.
(3) Cf. LEQUIEN, *Dissertatio Ve Damascenica*, MIGNE, *P. G.*, t. XCIV, col. 355 et seq.

(1) Cf. VALENTIN LOCH, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Regensburg, 1842, p. 117.
(2) GÉDÉON DE CHYPRE, Κριτὴς τῆς ἀληθείας. Leipzig, 1758, t. Ier, p. 54.

leur accordons ce pardon en vertu du pouvoir de celui qui a dit : Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, etc., et ainsi nous croyons que la peine aussi leur est remise (καὶ οὕτω πιστεύομεν ἀφίεσθαι καὶ τὴν τιμωρίαν), et comme gage de ce pardon nous leur donnons la divine Eucharistie. En effet, si se repentir sincèrement est au pouvoir du pécheur, l'exemption de l'épitimion dépend du jugement de Dieu ; et c'est pourquoi il accorde royalement le pardon par pure bonté, comme il l'accorda au larron qui demandait seulement un souvenir dans le royaume de Dieu. Quant à celui qui pratique les œuvres de miséricorde..... il obtiendra sans nul doute la rémission de ses péchés et sera délivré du châtiment (πάντως ἀφέσεως τεύξεται, καὶ ῥυσθήσεται τῆς κολάσεως) (1).

Un contemporain de Jérémie II, Gabriel Severos, métropolite de Philadelphie, l'une des gloires théologiques de l'Eglise grecque au XVIe siècle, parle de la satisfaction et de la peine temporelle à peu près comme un scolastique. Pour lui, la matière prochaine du sacrement de Pénitence est constituée par les trois actes du pénitent : la contrition, la confession et la satisfaction (ἱκανοποίησις). Les pénitences imposées par le prêtre ont pour effet d'apaiser Dieu et de le rendre propice ἐξιλεοῦται τὸ θεῖον (2). Par les prières des vivants, ceux qui sont morts pieusement, sans avoir pu faire tout ce que l'Eglise prescrit, obtiennent la délivrance et la rémission des peines dues à leurs péchés : τὴν ἐλευθερίαν καὶ ἄφεσιν τῶν διὰ τῆς ἁμαρτίας τιμωριῶν (3). Tout en ayant l'air de rejeter le Purgatoire, il admet en réalité tout ce que les catholiques admettent :

Il n'y a qu'un endroit où les âmes sont châtiées ; mais ce lieu a différents compartiments et divers genres de supplices..... Ces divers séjours peuvent être appelés des lieux de satisfaction, τόπους ἱκανοποιούς. ..... Elle me plaît cette opinion de certains théologiens de l'Occident qui disent que le feu éternel est celui-là même où vont les âmes qui sont châtiées temporairement, τιμωροῦνται πρὸς καιρόν. Ce feu en lui-même est éternel, ayant été créé ainsi par Dieu ; s'il est dit temporaire, ce n'est pas à cause de sa nature, mais à cause des âmes qui en sont délivrées (1).

Au XVIIe siècle la doctrine traditionnelle garde encore beaucoup de partisans, bien que l'influence de Cyrille Lucar et de Moghila se fasse déjà sentir. Métrophane Critopoulos († 1639), dans sa confession de foi où perce par endroits l'inspiration protestante, reconnaît cependant formellement l'existence d'une peine temporelle et le caractère satisfactoire de la pénitence imposée par le confesseur. Cette pénitence qu'il appelle ποινή a pour but non seulement de corriger les pécheurs de leur vie de désordre, mais encore de leur épargner dans une certaine mesure les châtiments temporels qui sont infligés par Dieu : εἴς τε σωφρονισμὸν τοῦ μηκέτι ἀτάκτως βιοῦν, καὶ ἵνα διὰ τῆς ἑκουσίου καὶ προαιρετικῆς θλίψεως, μετριωτέρας πειραθῶσι τῆς τοῦ θεοῦ προσκαίρου ῥάβδου (2).

La peine temporelle n'atteint pas seulement les vivants. Certains morts ont aussi à la subir, avant d'arriver à la jouissance de la vie bienheureuse avec le Christ :

Certains ne parviennent pas à la béatitude en acte, aussitôt après la mort ; ils la reçoivent seulement en puissance et en espérance, j'entends une espérance ferme et inébranlable ; après avoir éprouvé le châtiment paternel de Dieu, ils obtiennent, en temps fixé, la béatitude en acte..... Quand sont-ils délivrés ? Nous l'ignorons (3).

Le Chiote Georges Corésios, que le patriarche Nectaire de Jérusalem appelle θεολογικώτατος καὶ ὀρθοδοξότατος, et dont les ouvrages sont loués par le synode de Jérusalem de 1672, parle des peines temporelles destinées à purifier ceux qui, après s'être repentis, n'ont pas suffisamment expié ici-bas leurs péchés : ἔγχρονοι πρὸς καθαρισμὸν ποιναί (4).

Un de ses élèves, le hiéromoine Gré-

(1) Gédéon de Chypre, *op. cit.*, t. Ier, p. 54-55.

(2) Schelstrate, *Acta orientalis Ecclesiæ*, Rome, 1729, p. 329 et seq.

(3) Cf. Valentin Loch, *op. cit.*, p. 119 et seq.

(1) Valentin Loch, *op. cit.*, p. 119 et seq.

(2) Kimmel, *op. cit.*, appendix, p. 135.

(3) *Ibid.*, p. 194.

(4) Valentin Loch, *op. cit.*, p. 133.

goire, s'exprime sur le sacrement de Pénitence dans les mêmes termes que Gabriel Severos, et sur les fins dernières, il n'a pas une doctrine différente de son maître. Il dit explicitement qu'il y a trois catégories d'âmes, après la mort, bien qu'il n'y ait que deux endroits pour les recevoir: le ciel et l'enfer (1).

L'influence de la confession de Dosithée se manifeste encore au XVIII[e] siècle dans la profession de foi en seize articles composée par Chrysanthe, patriarche de Jérusalem, et solennellement approuvée par le synode de Constantinople du mois de février 1727 (1). L'article 7 repousse sans doute expressément le feu du Purgatoire latin, mais il admet une catégorie de défunts intermédiaires entre les élus et les damnés; ce sont les orthodoxes qui ont quitté cette vie après une pénitence imparfaite. A ceux-là, les prières, les aumônes et les sacrifices des vivants apportent relâchement et consolation dans leurs peines et leurs terreurs, παρέχειν ἄνεσιν καὶ παρηγορίαν τῆς ὀδύνης καὶ τοῦ φόβου.

Mais ce qu'un esprit orthodoxe ne doit croire en aucune façon, c'est que les âmes des défunts soient soumises à un feu purificateur..... et que, à une date fixe, par des bonnes œuvres déterminées, de par la volonté d'un homme, ces âmes soient délivrées du feu. Il faut plutôt admettre que toutes ces âmes sont entre les mains de Dieu dont la volonté à la fois juste et miséricordieuse sait bien les faire profiter de ce qu'on fait pour la diminution et la délivrance de leurs souffrances; car il n'y a pas de doute que le Seigneur ne se laisse fléchir par des prières répétées, ἐπικαμπτομένου ἀναμφιβόλως τοῦ Κυρίου ταῖς πολλαῖς ἱκεσίαις (1).

Chrysanthe a l'air de croire que les Latins envoient au ciel les âmes du Purgatoire suivant leur bon plaisir, à date fixe, alors que tous nos théologiens sont d'accord avec lui pour dire que nous ignorons comment et dans quelle mesure Dieu fait profiter les défunts des bonnes œuvres faites à leur intention. Nous lui pardonnons cette altération peu loyale de la doctrine catholique, qu'il connaissait bien, en considération de ce qu'il admet, lui aussi, la délivrance finale certaine de toutes les âmes dont la pénitence a été imparfaite en cette vie. Peu importe qu'il fasse passer ces âmes par des tristesses et des terreurs, au lieu de les faire passer par le feu; nous pouvons toujours le compter parmi ceux qui ont cru à l'existence d'une peine temporelle après la mort.

Il serait facile d'ajouter d'autres noms et de multiplier les citations. On pourrait aussi développer des preuves d'un autre ordre, pour établir l'ancienne croyance de l'Eglise grecque sur le point qui nous occupe, faire appel, par exemple, à l'usage des indulgences. Nous avons vu plus haut que Jérémie II accordait une indulgence plénière aux moribonds; les indulgences pour les vivants, de vraies indulgences portant sur la rémission de la peine temporelle, sans être chose tout à fait courante, n'étaient pas chose inconnue. Mais il faut nous borner. Il nous semble que ce que nous venons de dire suffit amplement à faire saisir sur le vif l'opposition radicale qui existe entre la doctrine traditionnelle de l'ancienne Eglise grecque et l'enseignement aujourd'hui commun dans les écoles de l'orthodoxie.

* * *

On constate, une fois de plus, que l'Eglise orthodoxe n'est rien moins qu'in-

(1) VALENTIN LOCH, *op. cit.*, p. 134.

(2) Cette profession de foi peut être mise, comme document confessionnel officiel, sur le même pied que le catéchisme de Moghila et la confession de Dosithée. Elle fut souscrite, en effet, par les patriarches de Constantinople, d'Antioche et de Jérusalem et douze évêques grecs. Elle a été cependant laissée dans l'ombre par les différents éditeurs de la symbolique orthodoxe. Le R. P. Louis Petit vient de rendre un signalé service à ceux qui sont avides de documents officiels sur la doctrine de l'Eglise grecque en publiant, d'après le manuscrit prototype, le texte de cette profession de foi calquée sur celle de Pie IV, et en la traduisant en latin avec une clarté et une acribie au-dessus de tout éloge. MANSI, *Amplissima collectio conciliorum*, t. XXXVII, col. 889-910.

(1) MANSI, t. cit., col. 901.

muable, et l'on voit combien elle est mal venue à accuser les autres d'innovation. Quand on admet en principe comme expression authentique de sa croyance deux confessions de foi qui se contredisent et quand, en pratique, on n'accepte que celle dont l'enseignement est ouvertement contraire à la tradition, on n'a pas le droit de parler encore de son infaillibilité. Comme le protestantisme, l'orthodoxie orientale est depuis longtemps en proie à l'anarchie doctrinale. Ses variations ont été moins apparentes et sont peut-être moins connues que celles de la Réforme; elles n'en sont pas moins réelles. A cela rien d'étonnant, puisqu'une Eglise qui n'est pas bâtie sur la pierre posée par Jésus-Christ ne possède aucune garantie contre les assauts des portes de l'enfer et se trouve soumise à la condition de tout ce qui est purement humain, c'est-à-dire au changement.

Et maintenant, si quelques amis de l'union, animés des meilleures intentions, trouvaient mal que nous fassions ainsi ressortir des divergences plus ou moins laissées dans l'ombre jusqu'à ce jour, nous leur dirions, pour nous justifier, que la méthode d'atténuation pratiquée pendant longtemps à l'égard de l'Eglise grecque n'a produit et ne produira jamais, à notre avis, aucun résultat sérieux. Vu l'irrémédiable décadence, vu l'état de décomposition doctrinale et morale où gît l'orthodoxie, il nous est impossible de croire à un nouveau concile de Florence. On ne peut compter que sur des retours par petits groupes et par individus. Aux âmes avides de vérité, qui vivent dans le schisme, il n'est pas, nous semble-t-il, d'une bonne méthode de laisser croire que presque rien ne les sépare de nous. Il faut, au contraire, leur ouvrir les yeux sur la grandeur du péril qui les menace; il faut leur montrer que leur Eglise n'est pas l'arche sainte de la vérité, faite de bois incorruptible, mais une nef vermoulue, incapable d'affronter la tempête, et que, pour eux, l'unique moyen de salut est de demander passage sur la barque de Pierre.

M. JUGIE.

LES GROUPEMENTS CHRÉTIENS EN ORIENT

Cette revue a consacré plus d'une étude à telle et telle Eglise orientale en particulier; elle n'a jamais encore donné de travail d'ensemble sur les diverses confessions et les divers rites répandus en Orient. On nous assure cependant que pareil travail serait le bienvenu pour beaucoup de nos lecteurs. S'il en est ainsi, nous ne voulons pas le retarder davantage. Voici donc quelques notes qui permettront, sommaires comme un tableau, d'embrasser d'un seul regard tout le christianisme oriental, c'est-à-dire le christianisme tel qu'il se pratique de la Russie à l'Ethiopie et du Monténégro au Malabar.

Il faudrait, à procéder logiquement, s'occuper de ces diverses fractions au fur et à mesure qu'elles apparaissent dans l'histoire. Mais l'ordre chronologique nuirait peut-être à la clarté. Mieux vaut donc suivre la marche imposée par le rite ecclésiastique, par la langue liturgique, par la position géographique.

Les rites ecclésiastiques sont au nombre de sept : latin, byzantin, arménien, syrien, chaldéen, maronite, copte.

RITE LATIN

Le rite latin est celui de l'Eglise latine. Il n'a qu'une langue liturgique, le latin, exception faite pour les points d'Autriche-Hongrie où existe le privilège du glagol.

A. Eglise latine.

L'Eglise latine compte des adhérents isolés dans toutes les contrées de l'Orient. Dans presque toutes, elle est représentée par une hiérarchie dûment organisée.

I. Russie. — Le vaste empire des tsars ne présente guère comme fidèles de l'Eglise latine que les Polonais. Ceux-ci vivent massés, pour la plupart, dans la Pologne; mais il s'en trouve aussi quelques-uns qui vivent dispersés, avec des coreligionnaires d'origine diverse, dans les autres provinces de l'empire. En 1904, on comptait 11 802 400 catholiques partagés entre 14 diocèses, dont 7 en Pologne et 7 en Russie proprement dite. Les diocèses de Pologne sont l'archevêché de Varsovie, les évêchés de Kielce, de Lublin et Podlock, de Sandomier, de Sejniy et de Wladislawow; ceux de Russie sont l'archevêché de Mohilew, les évêchés de Luck et Sytomierz, de Minsk (1), de Kamenietz (2), de Samogitie, de Tiraspol et de Vilna. Depuis deux ans, un grand nombre d'anciens Ruthènes ont pu sortir du schisme où la persécution les avait jetés de force; en entrant, avec plusieurs Russes orthodoxes, dans l'Eglise catholique, ils ont embrassé le rite latin; nous ne saurions encore donner à leur sujet un chiffre exact.

II. Roumanie. — Deux prélats, l'archevêque de Bucarest et l'évêque de Jassi, celui-ci dépendant directement du Saint-Siège, gouvernent les 150 000 catholiques de ce royaume (3).

III. Bulgarie. — Les catholiques latins, au nombre de 25 000, ont un évêque à Roustchouk qui porte le titre de Nicopolis, et un vicaire apostolique à Philippopoli (4).

(1) Ce siège, supprimé par les Russes en 1869, est actuellement uni à celui de Mohilew.

(2) Depuis 1866, date de sa suppression par le tsar, cet évêché reste sans titulaire; il a pour administrateur apostolique l'évêque de Luck et Sytomierz.

(3) *L'Eglise catholique en Roumanie*, dans *Echos d'Orient*, t. VI, p. 42-50.

(4) *L'Eglise latine en Bulgarie*, dans *Echos d'Orient*, t. VII, p. 207-211.

IV. Serbie. — Les fidèles de rite latin, 8 000 à peine, sont des étrangers sans pasteur. L'évêché de Belgrade, suffragant de l'archevêché de Scutari d'Albanie, n'existe depuis très longtemps que sur le papier.

V. Bosnie et Herzégovine. — Ces deux provinces, turques encore de nom, mais enlevées de fait à la Turquie en 1878, accusaient au recensement de 1895 une population de 334 000 catholiques. Aujourd'hui, le nombre est encore plus élevé des fidèles que dirigent l'archevêque de Serajévo, les évêques de Banjaluka et de Mostar. Ces trois sièges doivent leur érection à Léon XIII qui a rétabli la hiérarchie bosno-herzégovinienne le 5 juillet 1881 (1).

VI. Monténégro. — Depuis le Concordat conclu avec le Vatican, le 18 août 1886, les fidèles de cette principauté jouissent d'une situation régulière. Ils sont 7 000 à peine et n'ont qu'un pasteur, l'archevêque d'Antivari, qui dépend directement du Saint-Siège et à qui on a reconnu, le 7 mars 1902, le titre de primat de Serbie.

VII. Albanie. — L'Albanie, partie intégrante de l'empire ottoman, renferme diverses tribus catholiques latines dont l'effectif s'élève à 148 000 âmes. La hiérarchie y est constituée par les archevêques de Durazzo, d'Uskub et de Scutari, ainsi que par les trois suffragants de ce dernier, qui sont les évêques d'Alessio, de Pulati et de Sappa, auxquels il faut joindre l'abbé nullius de Saint-Alexandre d'Orochi pour les Mirdites.

VIII. Turquie d'Europe. — En dehors de l'Albanie, les vilayets ottomans d'Europe ne comptent de Latins que dans les grands centres et les ports, surtout à Constantinople. Le vicaire patriarcal en résidence dans cette ville réunit sous sa juridiction 45 000 fidèles.

IX. Grèce. — Quelque 35 000 catholiques sont dispersés dans les archidiocèses d'Athènes, de Corfou et de Naxos, dans les diocèses de Zante et Céphalonie,

(1) *Le catholicisme en Bosnie et Herzégovine*, dans *Echos d'Orient*, t. III, p. 52-53.

de Santorin et Milo, de Syra, de Tinos et Mycone.

X. Turquie d'Asie. — Les Latins sont peu nombreux dans cet immense territoire, 45 000 tout au plus, répartis entre le vicariat patriarcal de Constantinople, l'archidiocèse de Smyrne, le vicariat apostolique d'Alep, l'archidiocèse de Bagdad, la préfecture apostolique de Rhodes, le patriarcat de Jérusalem.

XI. Perse. — L'administrateur apostolique du diocèse d'Ispahan gouverne les 150 catholiques de rite latin, tous étrangers, qui résident en Perse.

XII. Arabie. — Environ 1 500 fidèles obéissent au vicaire apostolique d'Arabie, en résidence à Aden.

XIII. Ethiopie. — Le vicariat apostolique d'Abyssinie ne renferme qu'un petit nombre de catholiques latins, étrangers pour la plupart.

XIV. Egypte. — On compte dans ce pays 65 000 fidèles répartis entre le vicariat apostolique d'Egypte et la préfecture apostolique du Delta du Nil, qui en a été détachée le 15 mai 1891.

XV. Chypre. — Un millier de Latins habitant cette île dépendent du patriarcat de Jérusalem.

B. Glagol.

Dans la revue qui précède, nous avons laissé de côté l'Autriche-Hongrie, car la monarchie des Habsbourg n'a rien d'oriental en ce qui concerne l'Eglise latine. Elle nous offre cependant une particularité qui, unique, mérite d'être soigneusement notée. Certaines localités voisines de l'Adriatique, certains districts de l'ancienne Illyrie ont acquis et conservent le privilège de célébrer la liturgie latine en staro-slave, mais en staro-slave écrit avec des caractères spéciaux que l'on appelle glagolitiques. Donner le chiffre exact des fidèles qui usent de ce privilège est chose difficile, les statistiques précises faisant défaut. Nous savons du moins qu'ils sont inégalement répandus dans les 15 diocèses suivants : Goritz, Laybach, Pola, Trieste, Veglia, Cattaro, Zara, Lesina, Raguse, Sebenic, Spalato, Mostar, Sérajévo, Szenyi, Zagreb.

RITE BYZANTIN

Le rite qui domine dans l'empire de Russie, les pays du Bas-Danube, la presqu'île des Balkans et le bassin oriental de la Méditerranée est appelé communément rite grec. C'est en réalité le rite byzantin, tel qu'il s'élabora lentement à Constantinople, du IVe au Xe siècle, sur un fonds venu d'Antioche par la Cappadoce.

Le rite byzantin n'avait d'abord qu'une langue, le grec. Plus tard, on ne sait ni quand ni comment, il pénétra chez les Ibériens du Caucase, mais en prenant la langue du pays, c'est-à-dire le géorgien. Au moyen âge, lorsque les missionnaires byzantins convertirent les peuples du Nord, il fut habillé en slave. Il fut traduit en roumain dans les temps modernes, le jour où le peuple latin semé par Trajan sur le Danube se mit à reprendre vie. D'où le rite byzantino-grec, le rite byzantino-géorgien, le rite byzantino-slave et le rite byzantino-roumain.

A ces divisions d'ordre linguistique, la politique ne manqua pas d'en ajouter d'autres. Byzance s'était appuyée sur la politique humaine pour se grandir et s'élever contre Rome; les rivaux de Byzance en agirent de même à son égard. Durant la période médiévale, chaque apparition d'Etat indépendant entraina la création d'une Eglise indépendante. Au XIXe siècle, le même principe du phylétisme ou des nationalités a multiplié les Eglises nationales, Eglises rivales du patriarcat de Constantinople, mais finalement reconnues par lui, à l'exception d'une seule, l'Eglise bulgare, qu'il affecte de traiter en schismatique.

Quelles que soient leur langue, leur race ou leur nationalité, les Eglises de rite byzantin prétendent former un seul tout, en raison de leur commune adhésion au même fonds de doctrine. Leur doctrine,

disent-elles, est la seule vraie, la seule orthodoxe. C'est par condescendance pour cette prétention qu'on est dans l'usage de les appeler Eglises orthodoxes ou, collectivement, Orthodoxie. Mais il faut prendre garde qu'il est une autre orthodoxie, celle de Rome, et que celle-ci compte des fidèles de rite byzantin, tantôt isolés, tantôt groupés en Eglises.

A. Grecs orthodoxes.

Il ne faudrait pas s'imaginer que les chrétiens orthodoxes de rite byzantino-grec ont le grec ancien pour langue usuelle. Aucun ne le parle au contraire. Une partie d'entre eux s'exprime en néo-grec ou romaïque, une autre en turc, une troisième en arabe. Pour les fidèles de ce troisième groupe, dit arabophone, les circonstances ont amené l'introduction d'une liturgie hybride où le grec et l'arabe se mêlent à doses inégales et changeantes suivant le savoir ou le caprice du célébrant. De ce fait, le rite byzantino-grec divise ses adhérents en Grecs purs et en Gréco-Arabes.

1° *Grecs purs.*

Les Grecs purs relèvent de trois centres religieux : patriarcat de Constantinople, saint-synode d'Athènes, archevêché de Chypre.

I. Eglise de Constantinople. — Quand Byzance devint en 325 la capitale de l'empire romain, l'évêque de cette ville n'était qu'un simple suffragant d'Héraclée de Thrace. Il profita de la nouvelle situation politique faite à la cité pour usurper petit à petit la juridiction patriarcale sur les Eglises du voisinage. Il se fit décerner la primauté d'honneur au concile de Constantinople (381); il obtint à celuide Chalcédoine (451) d'étendre son autorité sur les anciens diocèses d'Asie, de Thrace et du Pont; au VIe siècle, il prétendit se réserver l'épithète d'œcuménique comme un titre distinctif et il s'obstina depuis, malgré les protestations des Papes, à s'en affubler.

Maintes fois séparée de Rome, maintes fois aussi unie à elle, l'Eglise de Constantinople se déclara définitivement indépendante au XVe siècle. Sa fortune suivit dès lors celle des Turcs. Le XIXe siècle, qui vit le recul de l'Islam, vit en même temps son recul, car des Eglises nationales s'élevèrent partout où les chrétiens réussirent à secouer le joug des Osmanlis. Aujourd'hui, en dehors de l'Asie Mineure et des îles ottomanes, le patriarche œcuménique n'exerce plus son pouvoir que dans la Turquie d'Europe, la Bulgarie, la Bosnie et l'Herzégovine, trop heureux encore si, dans ces limites, tous les orthodoxes lui obéissaient. Deux millions de fidèles, tel est à peine son troupeau. Vous devez, il est vrai, y joindre les colonies orthodoxes que l'on trouve dans les grandes villes commerçantes de l'Europe occidentale et du Nouveau Monde, celles du moins de ces colonies qui ne préfèrent pas regarder du côté d'Athènes.

Le centre du patriarcat n'est plus dans cette Sainte-Sophie d'où lui vint jadis le nom de Grande Eglise; il gît au Phanar, quartier de Stamboul, sur la Corne d'Or. Ce qui le constitue, concurremment avec le patriarche, c'est, au point de vue spirituel, un saint-synode formé par 12 métropolites, et, au point de vue civil, un Conseil mixte composé de 4 métropolites et de 8 laïques. Constantinople, en tant que diocèse patriarcal, est considéré comme archevêché. Le reste du territoire œcuménique se partage en près de 100 éparchies ou diocèses (1), dont 83 aux mains de métropolites et les autres aux mains de simples évêques. Les métropoles ou métropolies se trouvent : 42 en Turquie

(1) On en trouvera la liste dans les *Echos d'Orient*, t. II, p. 11-19, 156-166, 238-244, liste à compléter par suite des changements de ces dernières années, comme suit : 1° En Asie Mineure, les évêchés d'Héliopolis et de Kréné, suffragants d'Ephèse, sont devenus métropolies, les trois exarchies du Pont ont été remplacées par la métropolie de Rodopolis ; 2° en Turquie d'Europe, l'évêché de Gallipoli, suffragant d'Héraclée, a pris rang de métropolie; la ville de Quarante-Eglises, partie intégrante du diocèse d'Andrinople, a reçu un métropolite indépendant, 3° en Bosnie, la ville de Banjaluka est devenue le centre d'une métropolie nouvelle.

d'Europe, 20 en Asie Mineure, 12 dans les îles turques de l'Archipel et de la Marmara, 5 en Roumélie orientale et en Bulgarie, 4 en Bosnie-Herzégovine. De ces 83 métropolies, il n'y en a que 5 à compter des évêques suffragants : Éphèse, Héraclée, Salonique, Crète et Smyrne.

II. Eglise de Grèce. — Dès 1828, le président Capo d'Istria chercha à constituer en Grèce une Eglise autonome. Le 15 juillet 1833, des évêques réunis à Nauplie au nombre de 36 se déclarèrent indépendants de Constantinople et, le 4 août suivant, instituèrent un saint synode sous la haute direction du roi Othon. L'autonomie de la nouvelle Eglise, âprement combattue par le patriarcat œcuménique, finit par en être reconnue le 11 juillet 1850. Le saint synode du royaume de Grèce se compose de cinq prélats : le président est toujours le métropolite d'Athènes; les quatre autres membres sont choisis chaque année par le gouvernement qui désigne en général les évêques à tour de rôle. Si on laisse de côté Athènes, qui a rang de métropole, le royaume est divisé en 31 éparchies épiscopales; toutefois, par raison d'économie, il n'est pas rare qu'un tiers d'entre elles reste sans titulaire. C'est le roi qui nomme les évêques sur une liste de trois candidats que le saint synode lui présente par l'intermédiaire du ministre des Cultes. L'Eglise hellène compte environ 2400000 fidèles en Grèce. Elle a plusieurs milliers d'adhérents à l'étranger, principalement aux Etats-Unis, où nombre de ses enfants ont émigré, mais le gouvernement du roi Georges n'a pas encore réussi, malgré ses efforts, à leur donner un évêque (1).

III. Eglise de Chypre. — Depuis que le concile d'Ephèse a reconnu son autonomie (431), et que l'empereur Zénon l'a confirmée, l'Eglise de Chypre a jalousement défendu son indépendance contre les Eglises voisines. Limitée à l'île dont elle porte le nom, elle ne compte que 183 000 fidèles. La hiérarchie est constituée par l'archevêque de Constantia (Famagouste) et par ses trois suffragants, les métropolites de Paphos (Baffo), de Kytion (Larnaka) et de Kyrinia (Limisso). Devenu vacant en 1899, peu après la mort du métropolite de Paphos, le siège de Constantia n'a pas encore de titulaire, tant les deux métropolites survivants se disputent la dignité suprême (1).

2° *Gréco-arabes.*

Les Gréco-arabes sont placés sous quatre juridictions différentes : patriarcat d'Antioche, patriarcat de Jérusalem, patriarcat d'Alexandrie, archevêché du Sinaï.

I. Patriarcat d'Antioche. — L'Église d'Antioche n'a conservé que bien peu de chose de son ancienne splendeur. Autrefois, elle voyait ses nombreux fidèles répandus en Phénicie, en Arabie, en Syrie, en Cilicie, en Isaurie, en Osrhoène, en Mésopotamie. Par l'hérésie d'abord, par l'islam ensuite, enfin par le catholicisme, elle s'appauvrit. La population orthodoxe de son territoire atteint à peine aujourd'hui 250 000 âmes; elle est exclusivement, ou peu s'en faut, syrienne de race et arabe de langue; c'est dans cette langue que se font habituellement les offices religieux. En 1899-1900 le parti indigène a réussi, avec l'appui de la Russie, à briser les chaînes que lui rivait l'hellénisme, et il s'est choisi un chef selon ses vues en la personne de Mgr Mélèce. Mort dernièrement, ce premier patriarche arabophone vient d'être remplacé par Mgr Grégoire, hiérarque animé des mêmes sentiments d'indépendance. Le patriarche, qui porte le titre d'Antioche et réside à Damas, partage le poids de l'administration avec un saint synode et un Conseil mixte. Le saint synode a le patriarche pour président et quatre métropolites pour membres : deux métropolites résidentiels appelés à tour de rôle et deux métropolites titulaires. Le Conseil mixte réunit les quatre métropo-

(1) *L'Eglise de Grèce*, dans *Echos d'Orient*, t. III, p. 285-294.

(1) *Pour le siège archiépiscopal de Chypre*, dans *Echos d'Orient*, t. V, p. 397-403.

lites synodiques et huit laïques dûment élus. Outre le diocèse d'Antioche-Damas, que le patriarche dirige avec ses vicaires, le patriarcat se divise en 13 métropolies : celles d'Alep, d'Amida, d'Arcadia, de Beyrouth, d'Émèse, d'Épiphanie, de Laodicée, de Séleucie, de Tarse et Adana, de Théodosiopolis, de Tripoli, de Tyr et Sidon, de Zalhé et Gibaïl (1).

II. Patriarcat de Jérusalem. — Ce patriarcat fut détaché de celui d'Antioche par le concile de Chalcédoine (451). N'était la présence des Lieux Saints, son importance serait nulle. Il n'est constitué en haut que par des étrangers, d'origine exclusivement grecque, et ne commande en bas qu'à 20 000 fidèles, presque tous de langue arabe. Le patriarche est assisté d'un saint synode où siègent, à côté d'évêques, quelques membres non revêtus du caractère épiscopal. Il a au-dessous de lui neuf prélats : trois métropolites, ceux de Pétra, de Ptolémaïs et de Nazareth ; six archevêques, ceux de Lydda, de Sébaste, du mont Thabor, du Jourdain, de Kyriacoupolis et de Pella. La plupart sont fixés à Jérusalem, d'où ils ne sortent que pour accomplir des missions temporaires. Seuls, les métropolites de Ptolémaïs (Saint-Jean d'Acre) et de Nazareth résident dans leurs villes épiscopales. La langue liturgique employée est le grec et l'arabe.

III. Patriarcat d'Alexandrie. — Il n'est presque rien, celui qu'on salue des titres pompeux de « père et pasteur, pape et patriarche de la grande ville d'Alexandrie, de la Libye, de la Pentapole, de l'Ethiopie et de toute l'Egypte, père des pères, pasteur des pasteurs, treizième apôtre et juge de l'univers ». Le monophysisme lui ravit presque toutes ses ouailles au IVe siècle; la conquête arabe le poussa vers l'exil au VIIe. Il revint plus tard chez lui, de distance en distance, mais le séjour de Constantinople parut toujours lui agréer davantage que celui d'Alexandrie. Son Eglise languissait en complète décadence, lorsque Méhémet-Ali s'essaya, vers 1846, à l'affranchir de la tutelle phanariote. Depuis, il y a eu querelle avec le Phanar à chaque nouvelle nomination et, en 1900 encore, celle de Mgr Photios, patriarche actuel, a soulevé bien des difficultés. Les fidèles ne dépassent guère 50 000 et sont pour la plupart des étrangers venus de Syrie et surtout de Grèce. Différents d'origine et de langue, la bonne harmonie laisse parfois à désirer parmi eux. La liturgie se célèbre en grec et en arabe, mais le plus souvent en grec. Le patriarche considère tout son territoire comme un seul diocèse. Aux termes des décisions prises en 1867, il devrait avoir auprès de lui un saint synode de quatre membres qui seraient métropolites honoraires de Péluse, de la Thébaïde, de la Pentapole et de la Libye. En fait, ce saint synode n'existe pas, et c'est à le constituer que vont toutes les préoccupations actuelles de Mgr Photios.

IV. Archevêché du Sinaï. — Le prélat qui porte ce titre n'a juridiction que sur les moines du couvent Sainte-Catherine et sur quelques Bédouins des environs, une cinquantaine tout au plus. Son archevêché ne figure parmi les Eglises de langue gréco-arabe qu'en raison de ces 50 fidèles. L'indépendance ecclésiastique du mont Sinaï fut proclamée par Constantinople en 1575 et confirmée en 1782. Aujourd'hui, tout en lui reconnaissant une certaine autonomie, les Grecs affectent plutôt de le considérer comme un diocèse du patriarcat palestinien (1).

AA. Grecs catholiques.

Les catholiques de rite byzantino-grec présentent au point de vue de la langue la même division que leurs frères séparés; les uns sont des Grecs purs, les autres sont des Gréco-Arabes dits Melkites. Ils forment en outre une troisième catégorie, celle des Italo-Grecs.

(1) *Hiérarchie et population du patriarcat orthodoxe d'Antioche*, dans *Echos d'Orient*, t. III, p. 143-147.

(1) *L'Eglise du Sinaï*, dans *Echos d'Orient*, t. VIII p. 181-183.

1° *Grecs purs.*

Les catholiques de rite byzantin et de langue grecque n'ont pas encore d'Eglise organisée. Ils sont quelques centaines répandus en Turquie et en Grèce sous la dépendance des délégués apostoliques de Constantinople et d'Athènes.

2° *Grecs melkites.*

Le nom de melkites ou d'impérialistes fut donné par les monophysites du v[e] siècle aux chrétiens qui suivirent les décisions du concile de Chalcédoine sanctionnées par l'empereur Marcien. Il sert aujourd'hui à désigner les membres de l'Eglise unie constituée depuis deux siècles parmi les orthodoxes de langue arabe. Le nombre des melkites s'élève à 110 000 environ. Ils habitent principalement la Syrie, mais on en trouve aussi en Palestine et en Egypte. De Damas, où il réside, leur chef spirituel étend sa juridiction à tout l'Orient. Il a comme vicaires trois prélats, actuellement titulaires de Tarse, de Damiette et de Palmyre : le premier le représente à Damas, le deuxième à Jérusalem, le troisième à Alexandrie. En dehors de Damas, diocèse administré par le patriarche, le chiffre des éparchies est de onze : Tyr, Alep, Emèse (Homs), Bostra, Beyrouth, Saint-Jean d'Acre, Sidon, Tripoli, Héliopolis (Baalbeck), Zalhé et Césarée de Philippe (Panéas). Damas et les cinq premiers de ces onze sièges sont métropolitains ; les six autres, épiscopaux ; en pratique, il est vrai, on ne paraît plus se douter de cette distinction. L'élection du patriarche incombe à l'épiscopat; quant aux métropolites et aux évêques, ils sont choisis par le peuple sur une liste de trois candidats que lui présente le patriarche (1).

3° *Italo-Grecs.*

Des gens qui ont l'italien pour langue usuelle et le grec pour langue liturgique, tels sont les Italo-Grecs. Par leur situation géographique, ils n'appartiennent pas à l'Orient; mais ils lui appartiennent par tout le reste et méritent, en conséquence, d'être signalés ici. Leurs groupes de Calabre et de Sicile se présentent comme un souvenir vivant de ce que fut, au moyen âge, l'Italie byzantine. Pourtant la majeure partie des familles actuelles se contente de remonter aux fugitifs qui abandonnèrent l'Albanie et l'Epire lors de la conquête musulmane. Ces fugitifs, bien vus de l'Eglise romaine, en obtinrent des prêtres de leur rite avec de nombreux privilèges. Depuis Benoit XIV, leurs descendants sont placés sous la juridiction des ordinaires latins, mais ils ont toujours au moins un évêque titulaire de rite byzantin pour les ordinations. On évalue aujourd'hui les Italo-Grecs à 50 000, en comprenant dans ce total les colonies fixées à Malte, Alger, Marseille et Cargèse (1).

B. GÉORGIENS ORTHODOXES.

Les Eglises du Caucase, indépendantes jusqu'au début du XIX[e] siècle, ont été subjuguées à cette date par l'autocratie russe et forcées de se soumettre au saint synode pétersbourgeois. Même elles ont dû remplacer la langue géorgienne par la langue russe rendue obligatoire. En ce moment (2), le patriotisme géorgien profite des troubles pour tâcher de secouer le joug civil et religieux; mais y réussira-t-il? Le Caucase d'autrefois comptait, soit en Ibérie, soit en Mingrélie, soit en Iméréthie, jusqu'à vingt diocèses; il n'en compte plus aujourd'hui que quatre, dont un métropolitain et trois suffragants. Le prélat métropolitain porte le titre d'exarque de Géorgie ; il est assisté de deux évêques vicaires. Quant au nombre des orthodoxes de la contrée, on l'évalue, en y comprenant les colons russes, à 1 600 000.

(1) L'histoire de l'Eglise melkite paraît dans les *Echos d'Orient* depuis juin 1901, par les soins du R. P. Cyrille Charon, en des pages aussi intéressantes que neuves.

(1) *La colonie grecque catholique de Cargèse en Corse*, dans *Echos d'Orient*, t. V, p. 33-39.

(2) *L'Eglise géorgienne*, dans *Echos d'Orient*, t. VIII, p. 177-179; *les Eglises de Géorgie et d'Iméréthie*, dans *Echos d'Orient*, t. IX, p. 120-122.

BB. Géorgiens catholiques.

Si la Russie persécute les Géorgiens orthodoxes, à plus forte raison ne souffre-t-elle pas les Géorgiens catholiques. Aucun groupe géorgien catholique ne peut exister à ciel ouvert en Transcaucasie. Il en existe une Congrégation à Constantinople, très peu nombreuse d'ailleurs et partiellement détachée du rite national.

(*A suivre.*)

Raymond Janin.

L'ÉMANCIPATION CIVILE
DES GRECS MELKITES (1831-1847)
(Fin)

Pendant que le patriarche grec catholique Maximos Mazloum se réfugiait en France pour y trouver un appui, le patriarche grec orthodoxe Méthodios s'employait à ranimer la persécution. En février 1840, il reçut plusieurs caisses de riches présents envoyés par la Russie aux trois patriarches orthodoxes d'Antioche, Alexandrie et Jérusalem. Après en avoir fait une exposition publique pendant plusieurs jours, il quitta la ville d'Alexandrie pour aller lui-même les remettre aux destinataires et faire exécuter en Syrie le firman contre les catholiques. Le consul russe ayant obtenu du Khédive des lettres de recommandation, le patriarche s'embarqua le 16 mars 1840, à destination de Beyrouth, où il resta jusqu'au mois de mai.

Il voulait aussi se rendre à Damas, mais, par crainte de la peste qui avait éclaté dans cette ville, il se contenta d'envoyer à sa place son archidiacre, porteur de l'ordre du Khédive, qui enjoignait au gouverneur général de la Syrie, Chérif Pacha, de faire exécuter le firman impérial. Au mois d'août, la peste cessa et le gouverneur consigna dans leurs demeures, à Damas, le vicaire patriarcal et le clergé grec catholique. Sans l'intervention du consul de France à Damas, le comte de Ratti-Menton, ils auraient été détenus à la prison publique et auraient reçu la bastonnade. Les événements politiques qui suivirent, en se précipitant, engagèrent Ibrahim Pacha à les remettre en liberté.

A Saïda, les orthodoxes usèrent de toute leur influence auprès du pacha pour faire exécuter les mêmes mesures. Le pacha Sélim envoya des soldats à Beyrouth, qui dépendait de lui, pour faire saisir les prêtres et religieux catholiques. Ceux-ci se cachèrent. Les soldats ne trouvèrent que le métropolite Agapios Riachi, qu'ils enchaînèrent en le couvrant d'injures et amenèrent de force à Saïda, où on lut en sa présence le firman du sultan. Agapios répondit, au nom de tout son clergé, qu'il sollicitait un délai lui permettant d'écrire à Constantinople pour implorer la miséricorde impériale. Sa demande fut rejetée et aucun des prêtres catholiques de Beyrouth n'osa plus se montrer au dehors.

Ce fut alors que les catholiques de Beyrouth, Saïda, Tyr, Jaffa et le Liban, rédigèrent une requête à la Porte (1), en date du 1er redjeb 1257 (août 1841), où ils rappelaient les faits ci-dessus et arguaient des firmans rendus en leur faveur à partir de l'année 1237 (1821), qui leur accordaient le libre exercice de leur religion. Le kalimaiki, disaient-ils, a été porté par les catholiques d'Orient depuis la naissance de Notre-Seigneur (*sic*), il était commun aux

(1) Texte dans Délicanis, *op. cit.*, p. 264-266.

deux nations rivales avant le schisme (1); par conséquent, on ne peut le leur enlever, puisque ce sont les orthodoxes qui se sont séparés d'eux, et non eux des orthodoxes. Ils protestèrent aussi contre les modifications de couleur et de forme qu'on voulait faire subir à leur kalimafki.

Cette requête fut, en effet, présentée à la Porte, et le patriarche de Constantinople, Anthimos V, y répondit par un rapport apologétique (2). D'après lui, lorsque le sultan Sélim Ier avait fait en 1516 la conquête de la Syrie, puis celle de l'Egypte, il avait délivré des firmans d'investiture aux deux patriarches orthodoxes d'Alexandrie et d'Antioche. Il n'y avait pas alors de Grecs melkites catholiques. Ceux-ci, ne remontant pas à plus de cent cinquante ans, s'étaient formés en groupe de nations, sur le modèle des Arméniens catholiques. Les patriarches orthodoxes les avaient alors empêchés de porter le kalimafki, afin qu'ils ne pussent induire en erreur les populations orthodoxes. Réfugiés au Liban, inconnus du gouvernement de la Sublime Porte, ils se rendaient parfois en Egypte, coiffés d'un turban bleu; ce n'est qu'à partir de l'année 1250 (1834) que, reconnus comme nation à part, ils avaient commencé à se montrer dehors avec le rasso et le kalimafki des prêtres orthodoxes. Le kalimafki est l'insigne de l'orthodoxie : les catholiques, qui sont des novateurs, n'ont par conséquent pas le droit d'en porter un semblable à celui des orthodoxes. Bien plus, toujours d'après Anthimos V, ce sont les orthodoxes qui ont à se plaindre des violences des catholiques. Ceux-ci leur ont ravi deux églises à Sidnaïa, près de Damas, une à Sidon qui, rendue aux orthodoxes par firman impérial, a été reprise par les catholiques (3). Ils n'ont bâti à leurs frais que trois églises : deux à Alep et une à Damas; les autres sont d'anciennes églises orthodoxes. Les catholiques ne sont pas des sujets soumis de l'Empire, car leurs chefs spirituels sont continuellement en Europe pour y chercher des secours. La conclusion de tout cela est que les orthodoxes seuls ont droit à l'ancien kalimafki et que les catholiques doivent changer le leur, absolument comme l'ont déjà fait les Arméniens.

Cette réponse n'eut pas tout l'effet qu'en attendait le Phanar. Un métropolite, envoyé par le patriarcat au grand vizir, rapporta comme réponse qu'il était impossible de faire droit aux prétentions des orthodoxes. De là, nouveau rapport du Phanar (1), dans lequel il était répété que, puisque la foi était différente, le costume devait aussi être différent. Pour produire plus d'impression, il était ajouté que les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche menaçaient de venir à Constantinople avec tout leur clergé, si les catholiques continuaient à porter le même costume qu'eux.

Ce revirement dans la politique de la Porte était dû, comme nous allons le voir, à une intervention de l'ambassade de France. Sans se lasser, Anthimos V continua ses démarches (2). Le sultan, en envoyant en Syrie le séraskier Moustapha Nouri Pacha, avec mission de réprimer les troubles qui venaient d'avoir lieu entre chrétiens et Druses (3), le chargea aussi d'examiner et de trancher sur place l'affaire des bonnets. Le patriarche de Constantinople alla voir ce haut fonctionnaire avant son départ et lui fit part de ses vues. Il reçut en échange de bonnes promesses et s'empressa d'écrire à son collègue d'Antioche pour lui recommander de pousser l'affaire, en s'appuyant pour cela sur le drogman du pacha, le Grec Dimitri Samourcasis. Le patriarche d'Alexandrie était invité à faire de même.

(1) Le kalimafki, dont l'origine ancienne et orientale est indiscutable (Cf. les tiares des anciens Persans), était certainement porté par le clergé grec dès le XVIIe siècle, comme on peut en juger par quelques anciens portraits de cette époque. Le rebord supérieur ne date que du début de XIXe siècle.

(2) Texte dans DÉLICANIS, *op. cit.*, p. 261-264.

(3) En fait, l'ancienne église cathédrale, à Sidon, avait été partagée par un mur entre les deux partis adverses.

(1) Texte dans DÉLICANIS, *op. cit.*, p. 266-268.

(2) Anthimos à Méthodios d'Antioche, 5 décembre 1841, dans DÉLICANIS, *op. cit.*, p. 268-269.

(3) Cf. *Échos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 338.

Dès que Beyrouth fut au pouvoir des puissances alliées, les Grecs orthodoxes s'emparèrent de l'église du village de Beitgrin, au Liban, et en chassèrent les catholiques. Méthodios vint à Beyrouth voir le généralissime ottoman Izzat Mouhammad Pacha, afin d'obtenir de lui l'exécution du firman. Lorsque Moustapha Nouri Pacha arriva dans cette ville, il alla aussi l'entretenir. Les choses cependant n'allaient pas assez vite au gré du patriarche de Constantinople, qui se plaignit bientôt à Méthodios de ce qu'il appelait son manque d'ardeur (1), lui recommandant d'agir, lui, ses métropolites et son peuple, auprès du séraskier, par le moyen du drogman Dimitri Samourcasis, lui signalant en même temps l'arrivée imminente à Beyrouth du nouveau gouverneur de Damas, Nagib Pacha, flanqué du frère de Dimitri, Michel Samourcasis, comme drogman, et l'exhortant de nouveau à procéder énergiquement, avec le concours des deux Grecs.

Dans le même temps, la Russie, uniquement poussée par des vues politiques, faisait semblant de modifier son attitude. En octobre 1840, le consul russe de Beyrouth fit publier partout que son gouvernement lui avait donné mission de protéger les chrétiens sans distinction de confession, et il en fit même la déclaration à deux évêques grecs catholiques. Mais, sous main, elle travaillait toujours pour les orthodoxes.

Quant à la France, elle agissait de son mieux. A la suite des plaintes de Mazloum à Paris, le ministre des Affaires étrangères écrivit, le 25 janvier 1840, au comte de Pontois, ambassadeur à Constantinople, pour obtenir de la Porte qu'il fût donné suite au second firman, qui avait été rendu au mois de chaabân 1253, et que l'assemblée dont il y était fait mention fût convoquée. Mais une année se passa sans que rien n'eût été résolu à ce sujet, malgré les instances de l'ambassadeur de France auprès du grand vizir, Réchid Pacha, et cela à cause de l'influence russe.

(1) Anthimos à Méthodios d'Antioche, 27 février 1842, dans Délicanis, *op. cit.*, p. 269-271.

*
* *

Maximos Mazloum, en attendant, se trouvait à Marseille, suivant de loin les événements. L'affaire des bonnets venait de se compliquer d'une autre aussi importante. Nous avons vu comment on avait eu l'idée, en 1831, de placer tous les catholiques des rites orientaux sous la juridiction civile du prêtre-patriarche arménien. Le vicaire apostolique latin de Constantinople et l'ambassadeur d'Autriche étaient opposés à cette mesure. Aussi, par l'effet de leurs conseils, les Melkites et les Syriens résidant à Constantinople, où ils étaient désignés sous le nom collectif d'Alépins, à cause de la ville dont ils étaient originaires pour la plupart, obtinrent par une lettre vizirielle l'autorisation de se faire inscrire, pour le règlement de leurs affaires civiles, à la chancellerie des rayas (chrétiens) latins, et cela en 1840. A la même époque, le patriarche maronite Joseph Hobéiche envoyait à Constantinople un agent spécial, chargé de traiter directement les intérêts de sa nation auprès de la Porte. Le prêtre-patriarche arménien, n'ayant pas réussi à faire rentrer ces ouailles récalcitrantes dans son bercail civil, déclara qu'à l'avenir il cesserait de s'occuper des affaires d'un rite différent du sien (1).

La présence de Maximos devenait donc nécessaire à Constantinople pour régler définitivement toutes ces affaires. Il se rendit de Marseille à Malte et de là dans la capitale ottomane, où il se trouva vers le début de l'année 1843 (2).

Le patriarche chaldéen, Mgr Nicolas Isaïe, était venu à Constantinople demander à la Porte un bérat d'investiture en son propre nom, désireux qu'il était, lui aussi, de s'émanciper de la juridiction civile du

(1) *Revue des Eglises d'Orient*, t. II (1888-1890), p. 309.
(2) Pour toute cette affaire, nous suivons un récit que Mgr Grégoire Ata a inséré dans sa collection de lettres de Maximos Mazloum.

prêtre-patriarche arménien. Mgr Ignace-Pierre Jaroué, patriarche syrien, s'y était rendu également pour une affaire d'églises situées à Damas et aux environs, que les Jacobites lui avaient volées et qu'il entendait se faire restituer. Lui aussi voulait avoir un bérat où on lui reconnaîtrait son titre de patriarche.

Le patriarche chaldéen attendit d'abord, espérant que Mazloum obtiendrait ce qu'il demandait et que la tâche lui serait par cela même facilitée. Mais il finit par manquer de patience et engagea les pourparlers pour l'obtention de son propre bérat. La chose n'était pas si aisée. Jamais la Porte n'avait accepté jusque-là la démission donnée à plusieurs reprises par le prêtre-patriarche arménien pour les catholiques d'un rite différent du sien, et la demande que nous avons mentionnée des Alépins melkites et Syriens d'être inscrits parmi les chrétiens latins, pour les affaires civiles, avait été soumise par le gouvernement à l'examen des deux patriarches non unis, grec et arménien. La discussion s'était envenimée à ce point que quelques Alépins avaient dit un jour, en présence du vicaire du prêtre-patriarche arménien et des deux patriarches non unis, qu'ils préféraient être inscrits dans la chancellerie de ces derniers, s'ils n'arrivaient pas à obtenir ce qu'ils réclamaient. Le prêtre-patriarche arménien, poussé à bout, avait alors une fois de plus présenté sa démission. Ceci ne faisait pas l'affaire de la Porte, qui trouvait plus simple et plus expéditif de régler les affaires civiles de toutes les communautés catholiques par l'intermédiaire d'un seul, que de reconnaître six chefs civils : grec, chaldéen, syrien, maronite, arménien et copte. En conséquence, la demande du patriarche chaldéen lui fut purement et simplement retournée, avec l'annotation qu'il devait la renouveler par l'intermédiaire du prêtre-patriarche arménien.

La Porte n'était pas seule à réclamer le maintien des privilèges de ce dernier. Les catholiques orientaux étaient encore peu nombreux. Tous réunis n'égalaient pas en nombre et en richesse une seule des Eglises séparées. Qu'en serait-il, lorsque chacun serait réduit à ses seules forces? Le comte de Pontois, ancien ambassadeur de France, et le baron de Bourquenay, l'ambassadeur alors en exercice, désiraient aussi vivement que toutes les nations orientales revinssent au *statu quo ante* pour le règlement de leurs affaires par le moyen du prêtre-patriarche, parce que la France pouvait par ce moyen les protéger plus efficacement.

Enfin, les deux patriarches chaldéen et syrien, voyant les difficultés s'amonceler devant eux, se décidèrent à revenir eux aussi à l'ancien état de choses.

Une réunion eut lieu le 12 août 1844, au patriarcat arménien : y prirent part le prêtre-patriarche, l'archevêque primat des Arméniens de Constantinople, sept notables de la même nation, Maximos Mazloum, et les deux patriarches chaldéen et syrien. La discussion fut vive : elle se prolongea pendant quatre heures. Enfin, on s'entendit sur les huit articles suivants :

1° Chacun des trois patriarches catholiques, grec, syrien et chaldéen, devait désormais être reconnu officiellement par la Porte, qui délivrerait à cet effet, à chacun, un bérat particulier, bérat qui serait obtenu par le moyen du prêtre-patriarche arménien, absolument comme le patriarche grec orthodoxe de Constantinople sollicitait et obtenait ceux de ses confrères d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem.

2° Une décoration serait décernée aux trois patriarches catholiques susdits, et elle serait du même rang que celle accordée aux patriarches non unis, grec et arménien, résidant à Constantinople (1).

3° Quand un évêque catholique demanderait un firman pour lui personnellement (2), il devrait y être mentionné que

(1) Ce point peut, au premier abord, paraître puéril. Mais, en fait, les décorations ottomanes ont leur importance en Orient, pour rehausser le prestige civil de celui qui en est revêtu.

(2) Aujourd'hui encore, chaque évêque doit avoir un firman particulier, le reconnaissant officiellement comme chef civil de telle communauté. En pratique, il y en a qui restent de longues années sans obtenir ou même

cette pièce avait été délivrée par suite de l'autorisation du patriarche, dont dépendait cet évêque, et par celle du prêtre patriarche arménien, et non plus par celle de ce dernier uniquement, comme cela se faisait précédemment. De même, lorsqu'il s'agirait d'un firman pour la construction d'une église, on devrait y mentionner que ce firman avait été obtenu par tel ou tel dignitaire et accordé par l'intermédiaire du prêtre-patriarche arménien (1).

4° Chacun des trois patriarches devrait entretenir auprès du prêtre-patriarche un représentant ayant voix au Conseil au même titre que les autres membres du même Conseil.

5° Ce dernier devrait s'occuper des affaires de tous les catholiques en général et non pas seulement de celles des Arméniens catholiques. En d'autres termes, retour au *statu quo ante*.

6° Chaque patriarche devrait payer lui-même les frais qu'il aurait à supporter du fait de son représentant.

7° Dans le cas d'une affaire générale qui intéresserait tous les catholiques, le représentant de chaque patriarche ne payerait que la quote-part de sa nation, et le prêtre-patriarche lui-même ne pourrait rien exiger de plus, pour ses bons offices, que ce que chaque patriarche voudrait lui offrir en cadeau, et même il ne devrait rien solliciter tout d'abord (*sic*).

8° En écrivant aux patriarches, le prêtre-patriarche devrait signer lui-même, et non pas faire signer les lettres tout simplement par son vicaire.

Ces huit articles furent enregistrés au consulat de France. Il fut stipulé, en outre, que les catholiques des autres nations orientales — il ne s'agissait en réalité que des seuls coptes, les maronites ayant été laissés de côté, parce qu'ils jouissaient d'une autonomie à peu près complète (1). — seraient invités à se remettre sous la tutelle civile du prêtre-patriarche arménien. Le procès-verbal officiel porte la date du 15 août 1844.

.˙.

On voit tout de suite à quoi aboutissait ce système. Ce n'était pas l'émancipation complète accordée à chaque nation en particulier, mais le prêtre-patriarche arménien cessait d'être reconnu seul par la Porte, quoiqu'il continuât à traiter obligatoirement lui-même toutes les affaires. Les choses n'allaient pas en rester là.

Depuis les divisions créées par les schismes et les hérésies, divisions fondées en réalité sur la diversité des races et la crise des nationalités qui s'était produite sous les empereurs byzantins comme elle se reproduit de nos jours, les différentes *nations* ou communautés chrétiennes de l'Orient — puisque les mots sont synonymes en pratique — n'ont jamais pu être ramenées à la subordination primitive. En théorie, le jour où Nestoriens, Jacobites, Maronites, Arméniens sont revenus partiellement à l'orthodoxie catholique, ils auraient dû rentrer sous la houlette de leur pasteur légitime, le patriarche d'Antioche, dont l'Eglise avait dans l'intervalle adopté complètement les rites et les usages de Byzance. L'existence d'une juridiction épiscopale plutôt personnelle que territoriale était, en effet, inconnue dans l'Eglise primitive. Mais les divisions en étaient arrivées à un tel point que Rome dut reconnaitre tous ces patriarches nationaux et sanctionner l'état de choses actuel, en décrétant même que, pour la préséance,

demander cette pièce : leur influence est alors en proportion avec la considération qu'ils se sont acquise près du gouvernement.

(1) Aujourd'hui encore, on ne peut construire une église, une école tant soit peu importante, un édifice religieux quelconque, sans firman. Les pièces de ce genre sont, il faut le dire, accordées beaucoup plus facilement que par le passé.

(1) Le patriarche maronite n'a pas de firman, ses évêques non plus ; dans les limites du gouvernement libanais, où le patriarche est une véritable puissance, il est clair qu'il n'en a aucun besoin. A Beyrouth même, qui cependant ne fait pas partie du Liban, l'archevêque maronite n'a pas davantage de firman, et traite ses affaires quand même. Le *fait accompli* tient souvent lieu de loi en Turquie.

on tiendrait compte uniquement de l'ordre des sièges d'abord, puis, pour chaque siège, de l'ancienneté d'élection ou de consécration des titulaires (1). Il devait nécessairement arriver au point de vue civil, ce qui s'était produit déjà dans l'ordre religieux : les tiraillements racontés précédemment n'avaient pas d'autre cause (2).

De fait, Maximos parvint à se faire reconnaître comme chef civil absolument indépendant de tout intermédiaire auprès de la Porte. Comment la chose se fit-elle au juste, c'est ce que nous ignorons, n'ayant pu rencontrer aucun document sur la question. Une circonstance pourtant ne manqua pas d'y contribuer. A cette époque, les puissances étrangères, surtout la Russie, accordaient avec une très grande facilité des diplômes de naturalisation. Ce fait prit même de telles proportions que, au moment des troubles libanais de 1840-1845, la Porte demanda d'abord à ce que les listes de protégés fussent revisées, puis décida, quelques mois après, qu'elle ne reconnaîtrait plus ces dénationalisations (3). Mazloum a pu en tirer argument pour montrer à la Porte la nécessité, pour les chrétiens indigènes, de traiter leurs affaires directement avec elle.

L'affaire des bonnets fut aussi terminée au même moment, par des concessions que se firent les deux partis. Les orthodoxes renoncèrent à enlever aux Grecs catholiques l'usage de cette coiffure, et ceux-ci acceptèrent de porter un kalimafki dont le rebord supérieur, au lieu d'être entièrement rond comme celui des orthodoxes, aurait six coins; le drap dont il était fait devait être de couleur violacée, ainsi que le voile ou épanokalimafki (en arabe *lâtié*) dont le recouvrent les dignitaires (1). Pendant assez longtemps, ces distinctions ont été observées. Peu à peu, les catholiques ont repris la couleur noire, en même temps que les coins devenaient moins apparents. Depuis quelques années, on les supprime tout à fait, de sorte qu'actuellement il n'y a plus de différence sur ce point entre les deux confessions. Les orthodoxes, à part quelques fanatiques, ont aussi le bon esprit de ne plus chercher noise aux catholiques là-dessus. D'ailleurs, le vent n'est plus, en Turquie du moins, aux persécutions religieuses (2).

Des firmans furent accordés, non seulement à Maximos pour les trois patriarcats, mais encore à tous les évêques. Mazloum fit construire en 1846 (3) une église pour les melkites de Constantinople; il l'éleva au quartier de Péra, rue Sakiz Aghatch, et y mit comme représentant Mgr Mélèce Fendé, précédemment vicaire pour Jérusalem, en le faisant munir lui aussi d'un firman en règle, daté du milieu de rabi al awâl 1263 (1847) (4).

La persévérance opiniâtre de Maximos était arrivée à son but. Il avait définitivement et complètement affranchi sa nation de toute tutelle orthodoxe. Sa présence à Constantinople n'était plus nécessaire : il revint à Beyrouth le 23 mars 1848, et y fut reçu avec les sentiments que l'on

(1) Cette règle, déjà admise par la S. C. des Rites, au XVIIe siècle, à propos des Ruthènes et des Latins, a été exactement observée au concile du Vatican, le premier concile œcuménique, où des patriarches de rite différent aient eu à siéger ensemble.

(2) Cela, il faut le dire, n'est pas particulier à l'Orient, et on aurait mauvaise grâce à y voir l'indice d'un « esprit de schisme ». N'a-t-on pas vu, en ces dernières années, les Allemands établis aux Etats-Unis mettre tout en œuvre pour avoir des évêques nationaux, ce que Rome, tout en leur concédant des paroisses particulières, leur a d'ailleurs sagement refusé; et un certain nombre de Polonais latins et catholiques faire, dans ces mêmes régions, un schisme pour les mêmes motifs? Voir le R. P. MICHEL, des Pères Blancs : *L'Orient et Rome*, éd. de 1894, ch. XXI: *Les Orientaux et l'esprit d'hérésie et de schisme*.

(3) ENGELHARDT, *La Turquie et le Tanzimat*, t. Ier, p. 64-66.

(1) Firman de la fin de chawâl 1263 (1847) et encyclique de Maximos à tout le clergé du patriarcat, datée de Constantinople, 31 octobre 1847.

(2) Voir plusieurs lettres qui n'apprennent rien de bien nouveau dans DÉLICANIS, *op. cit.*, p. 271-273, 297-298, 113; le texte du firman terminant l'affaire est daté de fin chewâl 1263 (octobre 1847), p. 114-115; voir aussi p. 115-116, 117-118.

(3) *Annales chouérites, ad ann.* 1846.

(4) La collection de Mgr Grégoire Ata en renferme une traduction arabe.

pense. Les chroniques du temps et les livres compilés sur ces chroniques sont remplis des poésies composées à cette occasion par différents auteurs, notamment par le célèbre cheik melkite Nassif Yazagi, si connu dans la littérature arabe moderne (1). L'infatigable patriarche, après avoir affranchi sa nation, allait maintenant entreprendre de lui donner un code de loi par la célébration d'un concile à Jérusalem. Les difficultés, cette fois, allaient être plus fortes que lui. C'est ce que nous exposerons dans une prochaine étude.

∴

Toutefois, avant d'écrire l'histoire de ce concile, il me reste à raconter la triste aventure arrivée à l'un des évêques de Mazloum, qui faillit, comme celui de Diarbékir, embrasser le schisme. Il s'agit d'Athanase Totungi, évêque titulaire de Tripoli, sans poste depuis que le Séminaire d'Aïn-Traz, pillé par les Druses, avait été fermé.

Sacré par Maximos Mazloum pour être mis à la tête de ce Séminaire, il lui avait demandé sans doute ou un diocèse à gouverner ou une compensation convenable, choses que le patriarche n'avait pu lui accorder à ce moment. Soit qu'il eût l'intention réelle de passer à l'orthodoxie, soit qu'il voulût simplement effrayer le patriarche et l'amener à composition, Totungi fit des ouvertures au métropolite orthodoxe d'Alep, et celui-ci, le 15 mars 1847, en référa au Phanar dont dépendait alors ce diocèse (2). La réponse ne se fit pas attendre. Le 2 avril suivant, Anthimos VI de Constantinople lui écrivait qu'il acceptait de grand cœur Athanase, comme il avait accepté Macarios, mais à une condition, c'est que l'évêque transfuge serait reconsacré, tout comme Macarios (1). Une lettre envoyée en même temps à Méthodios d'Antioche lui prescrivait de recevoir la profession de foi écrite d'Athanase et de le sacrer simple évêque titulaire d'un siège jadis résidentiel, Tripoli se trouvant avoir déjà un pasteur orthodoxe.

Cela ne faisait pas l'affaire d'Athanase, qui proposa de demeurer à Alep, en portant le titre de cette ville et en ayant comme diocésains ceux qui voudraient se joindre à lui, probablement une partie des pénitents qu'il avait eus jadis, en qualité de prêtre séculier à Alep. Anthimos VI, dans une lettre au métropolite orthodoxe de la ville, refusa, donnant pour raison que la même ville, d'après les saints canons, ne saurait avoir deux évêques à la fois. Il le chargeait de proposer à Athanase, ou bien le poste de prédicateur général du trône œcuménique en Syrie, avec mission de ramener les Melkites catholiques à l'orthodoxie, ou encore une dignité à Constantinople, où il aurait pu être utile à cause de sa connaissance de l'arabe et du français (2). Athanase paraît avoir été effrayé de la voie dans laquelle il s'engageait : il demanda à ce que son passage à l'orthodoxie, une fois effectué, fût tenu secret. Anthimos refusa purement et simplement (3). Les choses paraissent en être restées là.

Certains auraient peut-être désiré que cet épisode fût passé sous silence, comme peu honorable pour la mémoire d'un évêque qui eut un instant de faiblesse. Mieux vaut, au contraire, le mentionner, car les trois pièces relatives à cette affaire étant entrées dans le domaine public par la publication de l'archimandrite Callinique Délicanis, les oublier volontairement serait s'exposer au reproche de partialité systématique.

Mgr Athanase Totungi passa le reste de sa vie à Alep. Lors de l'affaire du calendrier grégorien, sous le patriarche Clément Bahous, successeur de Maximos, il répara

(1) On peut en voir deux dans l'*Abrégé* de Mgr Ata, p. 98-103.

(2) Depuis l'élection, par le Phanar, de Grégoire, transféré d'Héraclée, cf. *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 20; et t. IX (1906), p. 32-33, Alep a dépendu tantôt d'Antioche, tantôt de Constantinople. Actuellement, elle dépend d'Antioche.

(1) La lettre dans Délicanis, *op. cit.*, p. 293-294.

(2) Analyse de la lettre dans Délicanis, *op. cit.*, p. 304.

(3) Délicanis, *op. cit.*, p. 305.

un égarement passager qui, d'ailleurs, était resté secret, en se rangeant du côté catholique par la publication d'un opuscule intitulé *Dalil al moustafid ala al fash al magid : Guide de l'intéressé au sujet de la glorieuse pâque* (1), où il montre que le calendrier grégorien n'est pas en désaccord avec le concile de Nicée. Il mourut à Alep le 29 février 1874 (1).

Beyrouth.

CYRILLE CHARON,
prêtre du rite grec.

L'ÉGLISE MARONITE DU Ve AU IXe SIÈCLE

(Fin.)

II. — L'ÉGLISE MARONITE AUX VIIIe ET IXe SIÈCLES.

Il ressort du bref historique que j'ai dressé de l'Eglise melkite d'Antioche au viie et au viiie siècles, que cette Eglise, dans sa généralité, embrassa le monothélisme durant le séjour d'Héraclius en Syrie, 629 à 634. Ce que le pape saint Martin nous dit du patriarche monothélite Macédonius, et le choix qu'il dut faire, en 649, de quatre Palestiniens pour gouverner le patriarcat d'Antioche (2), nous autorisent à conclure qu'il en fut ainsi pendant toute la durée du monothélisme, c'est-à-dire jusqu'en l'année 681.

Le couvent maronite de l'Oronte, favorisé de dons spéciaux par Héraclius, se signala entre plusieurs autres par son zèle impérialiste et par son attachement au concile de Chalcédoine, qui se confondait pour lui avec le monothélisme. D'après le peu de renseignements que nous possédons, il resta fidèle, avec la masse des Melkites, à la cause byzantine et au *credo* suivi alors par la cour de Constantinople.

En 681, cependant, au sixième concile œcuménique, les empereurs byzantins abjurèrent le monothélisme, qu'ils avaient jusque-là professé et, aux patriarches monothélites d'Antioche, ils substituèrent des titulaires orthodoxes en communion avec Rome (2). Ce revirement religieux, motivé par des raisons politiques, fut-il compris et suivi par la population melkite du patriarcat d'Antioche? La réponse est facile à formuler. Une partie de cette Eglise melkite se rangea du côté des empereurs byzantins, du concile de Chalcédoine et de la doctrine dyothélite ou *maximite,* comme on disait en Syrie (3). Une autre partie, groupée autour du couvent de Saint-Maron, refusa, pour des raisons que nous ignorons encore, et commença, à partir du viiie siècle, à constituer une Eglise à part, l'Église monothélite. Cette Eglise monothélite maintint pourtant intacte la foi du concile de Chalcédoine; de là la double nomination qui fut employée par les Jacobites pour désigner ces deux Eglises melkites : Les *Chalcédoniens maximites* et les *Chalcédoniens maronites.*

Comme la question n'a jamais été présentée à ce point de vue, on me saura gré, j'espère, de reproduire *in extenso* les documents qui légitiment cette conclusion. Je

(1) In-8°, 20 pages. Imprimé d'abord en 1857, à Beyrouth, chez les Pères Jésuites (Cfr. *Machreq,* t. III (1900), p. 713, lignes 1-2), 37 pages; puis à Alep, in-8° 20 pages, imprimerie de la nation maronite. Cette réédition n'est pas mentionnée dans le catalogue dressé par le P. Louis Cheikho, S. J. (*Machreq,* t. III (1900), p. 358-359).

(2) Je sais bien que les évêques de Philadelphie, d'Hésebon et de Bacatha, appartenaient au patriarcat d'Antioche, mais la province d'Arabie, dont ils faisaient partie, est plus rapprochée de la Palestine que de la Syrie.

(1) Mgr ATA, *Abrégé,* p. 191.

(2) Théophane et Georges, qui résidèrent à Byzance, comme leurs prédécesseurs monothélites, Macédonius et Macaire.

(3) Tous les Syriens appellent le dyothélisme le *maximisme,* du nom de saint Maxime de Chrysopolis, son principal défenseur.

ne dépasserai pas, ainsi que je l'ai déjà dit, le IXe siècle. Le lecteur non prévenu verra alors combien les événements s'enchaînent d'une manière logique et combien est simple cette histoire ecclésiastique de la Syrie, qui nous paraît si compliquée.

Le premier document se rapporte à l'année 727; il est emprunté à la *Chronique de Michel le Syrien* (1), lequel, ainsi que je l'ai déjà dit, se contente de transcrire ici la chronique perdue de Denys de Tell-Mahré, mort en 845.

Voici ce texte :

Quoique nous ayons déjà parlé de l'hérésie de Maxime (de Chrysopolis) et de la manière dont Constantin (Pogonat) l'introduisit dans les Eglises des Romains, après qu'elle avait été écartée par son père Constant, nous devons maintenant faire connaître le schisme qui survint parmi eux en cette année 1038, à propos de cette hérésie et de l'expression « qui as été crucifié ».

Dans les pays des Romains, cette opinion régnait depuis le temps de Constantin, mais dans les régions de Syrie elle n'était pas admise. Elle y fut semée par les prisonniers et les captifs que les troupes des Taiyayê (Arabes) amenaient et faisaient habiter en Syrie. Sans doute, à cause de l'estime de l'empire des Romains, ceux qui se laissèrent pervertir par cette opinion (le dyothélisme) et l'acceptèrent furent surtout les citadins et leurs évêques, et les chefs.

L'un de ceux-ci était Sergius, fils de Mançour, qui opprimait beaucoup les fidèles qui étaient à Damas et à Emèse, et non seulement leur fit effacer du *Trisagion* l'expression « qui as été crucifié », mais entraîna aussi plusieurs des nôtres à son hérésie.

Cette hérésie pervertit aussi les sièges de Jérusalem, d'Antioche, d'Edesse et d'autres villes, que les Chalcédoniens occupaient depuis l'époque de l'empereur Héraclius.

Les moines de Beit-Maron, et l'évêque de ce couvent, et quelques autres, n'acceptèrent point cette opinion (les deux volontés), mais la plupart des citadins et leurs évêques l'acceptèrent.

Combien d'anathèmes furent portés, combien de rixes ont eu lieu jusqu'à présent; on ne peut l'énumérer ni le supputer.

Dans la discussion, les *Chalcédoniens du parti de Beit-Maron* invectivaient les *Maximites :* « Vous êtes des Nestoriens, les compagnons des païens et des Juifs. Vous ne dites pas que le Christ est Dieu, qu'il est né de la Vierge, qu'il a souffert et a été crucifié dans la chair, mais qu'il est un homme ordinaire, une personne particulière, abandonnée au loin par Dieu, qui craignait et redoutait la mort et criait pour cela : « Mon père ! s'il est possible, » que ce calice passe loin de moi, et toutefois » que ta volonté soit faite et non la mienne », comme si autre et autre étaient les volontés du Père et du Fils; c'est-à-dire qu'il y aurait dans le Christ deux volontés séparées et opposées, ou même ennemies, et en lutte l'une contre l'autre. »

Les *Maximites*, de leur côté, adressaient des reproches à ceux du *parti de Beit-Maron :* « Vous ne confessez pas, conformément à la définition du Concile de Chalcédoine et au *tomos* de Léon, qu'on ne doit reconnaître et compter dans le Christ deux natures, qui gardent leurs propriétés et leurs opérations dans le Christ, sans amoindrissement; et, par conséquent, aussi deux volontés naturelles et deux opérations distinctes; mais vous confessez, comme Cyrille et Sévère, qu'il n'y a qu'une seule hypostase, une seule nature, une seule volonté dans le Christ, et qu'une est son opération, sa puissance, son autorité. » Et ils les appelaient Sévériens, Jacobites, Théopaschites.

Or, ceux-là disaient fort bien que, si le Christ est considéré comme deux natures et en deux natures, qui gardent leurs propriétés et leur opération, selon le *tomos* de Léon et la définition de Chalcédoine, de toute nécessité il faut aussi confesser qu'il y a deux volontés et deux opérations, et aussi deux hypostases agissant et commandant, je veux dire : deux Fils et deux Christs. Et il n'y aurait pas dû, selon un jugement saint et droit, y avoir de rixe entre les *Maximites* et les *Chalcédoniens*, au sujet de leur confession, car tous pensaient comme Léon et le synode de Chalcédoine.

Les gens d'Alep se divisèrent en deux fractions : l'une, avec leur évêque, était du parti de *Beit-Maron*, l'autre était pour les *Maximites*. Ils en vinrent aux mains à propos de leur grande église, qui avait été bâtie par Acace d'Alep. Chacun des partis la réclamait, et plusieurs fois ils se frappèrent mutuellement dans son enceinte. L'émir, voyant leur querelle, prescrivit que chaque parti prendrait la moitié

(1) Edit. Chabot, t. II, fasc. III, p. 492-496.

de l'église. Le côté oriental échut à l'évêque de *Beit-Maron*, et le côté occidental aux partisans de Maxime. Ils firent au milieu une séparation en planches, et ils fixèrent un second autel en bois du côté de l'Occident. Deux assemblées confuses s'y tinrent en même temps. Pendant l'office et la messe, chaque parti, en vue de troubler l'autre, élevait la voix et faisait du bruit. Parfois, ils dispersèrent les offrandes les uns des autres, renversèrent les oblations, brisèrent les croix et, sans pudeur, prirent l'évêque par la barbe et lui crachèrent au visage. Leurs femmes osèrent même pénétrer dans le sanctuaire; elles s'emparèrent des prêtres et les firent sortir hors de l'église.

L'émir, voyant que le partage de l'église n'avait pas mis fin aux troubles, ordonna que la cloison du milieu fût enlevée, que tous fussent soumis à l'évêque, que celui qui ne se soumettrait pas fût puni, et que sa tête et sa barbe fussent rasées. Plusieurs d'entre eux ne se laissèrent pas persuader; ils furent punis et on leur coupa la barbe. L'émir ordonna que, chaque jour, deux prêtres entreraient et célébreraient au même autel; un d'un parti, et un autre de l'autre, et que chacun d'eux donnerait la communion à ceux de son parti. Ils consentirent à cet ordre honteux et firent ce qui ne s'était jamais fait. Deux prêtres offrirent simultanément sur le même autel, dans deux patènes et deux calices. Et pour qu'ils ne se battent pas entre eux, l'émir envoya des musulmans, porteurs de poignards, qui se tenaient sur les degrés jusqu'à ce que les prêtres eussent terminé.

Plus tard, les Alépins, rougissant de honte et couverts d'ignominie, les chassèrent tous de l'église; ils s'unirent et se firent *Maximites*.

On pardonnera la longueur de la citation, en raison même de l'intérêt qu'elle présente. C'est la première page connue de l'Eglise maronite proprement dite; il importe de la conserver soigneusement, bien qu'elle ne soit pas très édifiante. Pour la première fois, nous y voyons les *Chalcédoniens maronites* se distinguer des *Chalcédoniens maximites*, ou partisans de saint Maxime et des deux volontés dans le Christ. Les Maronites ont un évêque dans leur couvent de Saint-Maron, de même que les Jacobites en possédaient dans leurs principaux monastères de Syrie et de Mésopotamie; ils gagnent à l'hérésie monothélite la plus grande partie de la population melkite de Syrie, à l'exception des grandes villes; ils donnent à cette hérésie leur propre nom, en raison même du crédit considérable dont leur couvent jouissait jusqu'à ce jour. C'est donc un embryon de nouvelle Eglise qui se constitue en Syrie, dans les premières années du VIIIe siècle, et cela sous la bannière monothélite.

Comme toujours, une hérésie nouvelle a donné naissance à un nouveau groupement religieux. Le monophysisme, se constituant en Eglise distincte à partir du VIe siècle, avait fractionné le patriarcat jusque-là un d'Antioche et créé l'Eglise *jacobite*, du nom de Jacques Baradaï, son principal organisateur. De même, au VIIIe siècle, le monothélisme donne naissance à un troisième groupement religieux en Syrie, et il crée l'Eglise *maronite*, du nom des moines de Saint-Maron, qui s'étaient affirmés ses principaux défenseurs.

Un second texte, emprunté comme le précédent à la *Chronique de Michel le Syrien* (1), et remontant à la même époque, en sera une éclatante confirmation.

A cette époque, Marwan, roi des Taiyayê (Arabes), ordonna aux Chalcédoniens de prendre pour patriarche Théophylacte Bar Qanbara, de Harran, qui était l'orfèvre de Marwan. Il obtint de Marwan un édit et une armée pour persécuter les *Maronites*. Il vint au monastère de Maron et voulait les contraindre à accepter l'hérésie de Maxime et à ne pas dire: « Qui as été crucifié pour nous ». Les moines faiblirent devant les tourments et firent la promesse d'y consentir le lendemain matin. Le patriarche avait avec lui un certain moine âgé qu'il aimait beaucoup. Ce moine, étant entré dans leur église, frappa de la main sur la table de vie en disant: « Autel impur, demain tu seras sanctifié! » A l'instant même la colère de la justice l'atteignit; un démon s'empara de lui et il s'affaissa. Après avoir été tourmenté toute la nuit, il mourut. Bar Qanbara fut très affligé et prit peur. Il voulut

(1) Edit. Chabot, t. II, fasc. III, p. 511.

emporter le mort et s'en aller ; mais les moines ne le lui permirent pas, *car ils craignaient qu'il ne dise qu'eux-mêmes l'avaient tué*. Alors il les laissa l'ensevelir et s'en alla sans avoir accompli son dessein.

Les *Maronites* restèrent comme ils sont encore aujourd'hui. Ils ordonnent un patriarche et des évêques de leur couvent. Ils sont séparés de Maxime, en ce qu'ils *confessent une seule volonté dans le Christ* et disent : « Qui as été crucifié pour nous » ; mais ils acceptent le synode de Chalcédoine.

Bar Qanbara vint à Mabboug (Hiérapolis) et entreprit la lutte avec les *Maronites* de cet endroit. Ils n'acceptèrent pas de dire deux volontés et n'abolirent pas la formule : « Qui as été crucifié ». C'est pourquoi il les accusa près de Marwan et leur fit infliger une amende de 4000 dinars. Il se comporta parmi eux comme il s'était comporté à Alep. Enfin, le maronite André arriva et, avec la permission du roi, il bâtit une église pour les *Maronites de Mabboug*, et ils se séparèrent de Maxime, après que des choses honteuses, déplorables et horribles, avaient eu lieu parmi eux.

Le fait que nous raconte Michel le Syrien, à la suite de Denis de Tell-Mahré, s'est passé entre les années 744 et 750, dates qui sont assignées par le chroniqueur grec Théophane (1) au patriarcat de Théophylacte. On voit donc la confiance qu'il faut accorder aux dires des Maronites modernes, assurant, sans l'ombre d'aucune preuve, que le monastère de Saint-Maron de l'Oronte fut détruit, vers la fin du VIIᵉ siècle, par les troupes de l'empereur grec Justinien II et que, depuis, il ne fut jamais rebâti. Cette affirmation gratuite, mise en avant pour encadrer la légende de Jean Maron, est contredite par les documents positifs qui viennent d'être cités.

Elle est contredite aussi par les sources maronites, ainsi que l'a fort bien démontré M. l'abbé Nau, dans une note que je me contente de transcrire.

Le manuscrit syriaque *addit.* 17169 du British Museum, à Londres, écrit par un certain Sergius en 581, fut acheté par un moine du monastère de *Saint-Maron* et placé dans sa bibliothèque en l'an mil cinquante-six = 745, au temps du supérieur Mar-Georges..... Le monastère existait donc encore en 745. Par contre, il était sans doute détruit au siècle suivant, car une autre note du même manuscrit, suivie d'un anathème écrit d'une main du IX-Xᵉ siècle, d'après Wright, nous apprend qu'il fut donné à l'église de la mère de Dieu des Syriens, dans le désert de Scété, par deux frères, Matthieu et Abraham, moines de Tagrit (1).

* * *

Les textes des auteurs que nous venons de citer montrent que le couvent de Saint-Maron existait encore au milieu du VIIIᵉ siècle, qu'il avait embrassé le monothélisme depuis plus de cent ans, qu'il venait enfin de donner son nom à l'Église melkite monothélite, créée depuis peu, et parfaitement distincte de l'Eglise jacobite et de l'Eglise melkite catholique ou maximite. Deux témoignages, empruntés à des auteurs contemporains, viennent à l'appui de ces conclusions. Ils proviennent, l'un de saint Germain, patriarche grec de Constantinople, l'autre de saint Jean Damascène, le docteur si connu, qui appartenait à l'Eglise melkite.

1° Saint Germain a composé un traité intitulé : *De hæresibus et synodis* (2), à la demande du diacre Anthime, et peu après sa démission volontaire ou forcée du siège de Constantinople, mi-janvier 729. Je traduis littéralement le passage qui regarde les Maronites.

Il y a des hérétiques qui, après avoir rejeté le sixième concile, détruisent aussi le cinquième. Il y en a qui, rejetant le cinquième et le sixième conciles, luttent pourtant contre les Jacobites. Ceux-ci les traitent d'insensés, parce que, tout en recevant le quatrième concile, ils s'efforcent de rejeter les deux suivants.

(1) MIGNE, *P. G.*, t. CVIII, col. 848, 860 et 865.

(1) *Bulletin de l'Association de Saint-Louis des Maronites*, Paris, janv. 1903, p. 345-346.

(2) MIGNE, *P. G.*, t. XCVIII, col. 39-88. Après avoir dit quelques mots de chaque hérésie, saint Germain retrace brièvement la persécution iconoclaste qui sévit de son temps, n° 40 à 42, col. 77 seq. Comme il se déclare moins bien informé que son correspondant de la situation actuelle, n° 43, col. 81, on peut en conclure qu'il écrivait après avoir démissionné, c'est-à-dire peu après 729.

Tels sont les Maronites, dont le monastère est situé dans les montagnes mêmes de la Syrie (1).

Donc, entre les années 730 et 740, saint Germain affirme deux choses des Maronites : d'abord, qu'ils luttent contre les Jacobites, les adversaires du concile de Chalcédoine reçu par eux ; ensuite, que les Maronites rejettent le sixième concile œcuménique, celui de 681, qui condamna le monothélisme ; deux affirmations que l'on retrouve sous la plume des écrivains jacobites, accusant les Maronites d'être à la fois chalcédoniens et monothélites.

2° Saint Jean Damascène a parlé en deux endroits des Maronites ; ce qu'il en dit concorde assez bien avec ce que nous savons déjà par les autres auteurs.

a) Saint Jean Damascène a écrit une lettre dogmatique, adressée à l'archimandrite Jourdain, sur le Trisagion ou *Sanctus* (2). Ce traité est postérieur à la mort de Jean, patriarche de Jérusalem, mort en 735, et antérieur à l'année 749, date de la mort de saint Jean Damascène. Après avoir déclaré que le *Sanctus* est récité en l'honneur des trois personnes de la Sainte Trinité, le saint docteur conclut qu'on n'a pas le droit d'y ajouter la formule théopaschite, introduite par Pierre le Foulon : *qui as été crucifié pour nous*. Si nous faisions cette addition, remarque-t-il en terminant, *nous maroniserions* (*sic*), c'est-à-dire nous serions Maronites (3).

On ne saurait être plus clair, car le reproche fait aux Maronites par saint Jean Damascène est également attesté par les écrivains jacobites.

b) Saint Jean Damascène a rédigé une profession de foi (4), au nom d'un évêque nommé Elie, un converti, qui l'adressa comme sa profession de foi à Pierre, métropolite de Damas, au moment de faire son abjuration et de rentrer dans l'Eglise catholique. Cette profession de foi a été écrite dans les premières années de la persécution iconoclaste, qui commença en 726. Après avoir énuméré les six conciles œcuméniques reçus par lui, l'évêque anathématise Sergius, Cyrus, Paul, Pierre et Pyrrhus, Macaire d'Antioche et son disciple Etienne ; puis il s'engage et jure par la Sainte Trinité de ne communier avec aucun de ceux qui ne recevraient pas cette profession de foi, « en particulier avec les Maronites (1) ». Cette mention spéciale des Maronites, l'insistance que met l'auteur à exposer la vraie doctrine touchant les deux volontés dans le Christ et à répudier le monothélisme, ont fait penser à Le Quien, éditeur de cet opuscule, que l'évêque Elie devait être un évêque maronite converti. L'hypothèse est vraisemblable, et nous avons vu que, dès la première moitié du VIIIe siècle, le couvent de Saint-Maron possédait un évêque et que, de plus, il avait su attirer à sa doctrine monothélite les évêques de certaines villes de Syrie.

***

Après les Jacobites, les Grecs et les Grecs melkites, les Nestoriens viennent, eux aussi, témoigner en faveur du monothélisme des Maronites.

Il existe une lettre, encore inédite, je crois, de Timothée Ier, patriarche des Nestoriens depuis 780 jusqu'en 823, adressée aux moines du couvent de Saint-Maron, qui lui avaient proposé de les admettre à sa communion. Ce document suffirait, à défaut d'autres preuves, à démontrer que les moines maronites étaient encore, vers la fin du VIIIe siècle, fort attachés au monothélisme. Timothée leur répond qu'il partage leur sentiment en ce qui concerne l'unité de volonté et d'énergie en Jésus-Christ, mais il exigera d'eux quatre choses : 1° Qu'ils confessent la dualité des hypostases en une seule personne ; 2° qu'ils appellent la Sainte Vierge mère du Christ Notre-Seigneur, qui est Dieu sur toutes choses, et mère à la fois de Dieu et de l'homme ; 3° qu'ils suppriment l'addition

(1) *P. G.*, t. XCVIII, n° 44, col. 81.
(2) Migne, *P. G.*, t. XCV, col. 21-62.
(3) *Op. cit.*, col. 33.
(4) Migne, *P. G.*, t. XCIV, col. 1421-1432.

(1) *Op. cit.*, n° 8, col. 1432.

qui as souffert du *Sanctus;* 4° qu'ils reçoivent Nestorius, Théodore de Mopsueste, Diodore, et qu'ils anathématisent l'hérétique Cyrille d'Alexandrie (1).

Deux choses sont à remarquer dans cette réponse. Le patriarche Timothée n'admet, comme les Maronites, qu'une seule énergie dans le Christ. De plus, il les prie d'enlever du *Trisagion* la formule théopaschite. Et ce sont là précisément les deux points fondamentaux de l'hérésie maronite.

Ne quittons pas le VIIIe siècle sans mentionner un des plus anciens écrivains maronites, Théophile d'Edesse, fils de Thomas, astronome distingué, particulièrement estimé du calife Al-Mahdi, à la cour duquel il mourut en 785. Ses œuvres, aujourd'hui perdues, comprennent une histoire et une traduction syriaque de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* d'Homère (2). Si Théophile pouvait traduire ainsi deux des principaux chefs-d'œuvre de la langue grecque, c'est que cette langue était toujours en honneur dans son Eglise, branche séparée de l'Eglise grecque melkite d'Antioche.

* * *

J'arrive à Théodore Aboucara, originaire d'Edesse, puis moine de Saint-Sabas en Palestine, évêque de Haran en Mésopotamie, controversiste distingué contre les Jacobites, les Arméniens et les Coptes. Il vivait sûrement encore vers 812, puisque c'est entre les années 811 et 813 que saint Michel, syncelle de Jérusalem, traduisait en grec et portait en Arménie une profession de foi que Théodore Aboucara venait de rédiger en arabe, au nom de Thomas, patriarche grec-melkite de Jérusalem (1). Son existence doit probablement s'être déroulée entre les années 740 et 820.

Le R. P. Bacha, religieux Basilien de Saint-Sauveur, a publié en 1904, à Beyrouth, neuf traités arabes de ce théologien, qu'un critique allemand catholique n'hésitait pas à mettre récemment au-dessus de saint Jean Damascène (2). A plusieurs reprises, Aboucara exprime son sentiment sur la foi religieuse professée par les Maronites de son temps, c'est-à-dire vers la fin du VIIIe siècle ou dans les premières années du IXe. Comme un de nos collaborateurs, M. E. Ajam, a reproduit dernièrement dans les *Echos d'Orient* (3) les témoignages du VIIIe traité relatifs à cette question, je me contente d'en citer les principaux passages.

Et toi, *Maronite*, tu as reçu avec obéissance le premier, le second et le troisième conciles. Tu n'as pas jugé à propos de discuter leurs définitions, comme le Saint-Esprit te défend de le faire; mais arrivé au VIe concile, tu as oublié ce que dit le Saint-Esprit et, comme un homme ivre, tu t'es élevé contre tes Pères..... Si, faussement, tu imputes l'erreur à ce concile (le VIe), sache bien que d'autres hérétiques t'ont précédé dans cette voie, en imputant l'erreur au concile qui les avait excommuniés. Pour toi, *Maronite*, si tu prétends que le Ve et le VIe conciles ont été réunis par les empereurs et qu'on doit les rejeter, parce que les empereurs y auraient violenté les consciences..... tu as mal agi en acceptant le IVe concile et les autres conciles antérieurs, car chacun de ces conciles a été assemblé par un empereur..... etc. Nous te dirons la même chose, à toi, Nestorien, que nous avons dite aux Jacobites et aux *Maronites*. Tu ne dois pas reprocher au concile qui t'a excommunié d'avoir été convoqué par l'em-

(1) J'emprunte ce résumé à un article de M. l'abbé Labourt, *Le patriarche Timothée et les Nestoriens sous les Abassides*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, juill. 1905, p. 393. Voir aussi la thèse latine du même: *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha*, Paris, 1904, p. 18-19. M. l'abbé Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, t. IX (1904), p. 273-276, ne veut pas qu'il s'agisse des moines maronites de Syrie, mais d'une secte nestorienne. Pourtant le nom est le même et l'on se retrouve en face des principaux dogmes des hérétiques maronites. Cette lettre avait déjà été citée contre les Maronites par Mgr David. *Antiqua ecclesiæ syro-chaldaicæ traditio circa Petri apostoli divinum primatum*, Rome, 1870, p. 96.

(2) RUBENS DUVAL: *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 214, 292, 325, 384. Voir aussi sur Théophile d'Edesse M. l'abbé Nau, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV, p. 327.

(1) Cette profession de foi est éditée dans MIGNE, *P. G.*, t. XCVII, col. 1504-1521.

(2) Sur cette édition voir *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 59; t. IX (1906), p. 183.

(3) *Le monothélisme des Maronites d'après les auteurs melkites*, dans les *Echos d'Orient*, mars 1906, p. 92 et 93.

pereur, ni repousser sa définition sous ce prétexte (1).

En dehors de ces citations, qui appartiennent toutes au VIII[e] traité d'Aboucara, il est d'autres témoignages du même auteur dans les traités arabes non encore pourvus d'une traduction. Ainsi le controversiste melkite catholique dit à un certain endroit :

Nous ne croyons pas que les facultés, qui étaient dans le composé humain, sont devenues nulles, parce que le Verbe en était le directeur et le moteur, quoique les troupes des *Maronites* le croient ainsi (2).

De même, dans un autre traité, Aboucara dit encore :

Mais à quoi nous sert tout cela, à nous les chrétiens chalcédoniens, sauf peut-être aux Nestoriens, aux Jacobites, aux *Maronites* et à tous les autres hérétiques qui professent le christianisme (3)?

La conclusion est claire. Pour le catholique Aboucara, comme pour saint Germain et saint Jean Damascène, les Maronites sont des hérétiques monothélites qui repoussent le sixième concile œcuménique, celui-là précisément qui définit en Notre-Seigneur Jésus-Christ deux opérations, deux énergies et deux volontés. Et, de même que saint Germain et les auteurs jacobites, Aboucara affirme pourtant que les Maronites reçoivent le concile de Chalcédoine, à l'encontre des Nestoriens et des Jacobites.

∴

Reste un dernier témoignage, celui de Habib Abou-Raïta, métropolite jacobite de Tagrit. Celui-ci eut des démêlés théologiques et des controverses à soutenir avec Théodore Aboucara, l'évêque grec-melkite de Haran, dont nous avons parlé. Deux manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale, à Paris, le ms. 82 et le ms. 159, ont conservé un certain nombre de ces documents, encore inédits, qui se placent tous au début du IX[e] siècle. L'un d'eux, le ms. 159, contient même, fol. 84 seq., une « lettre d'Abou-Raïta, adressée au patrice Asôha ou Asôd, fils de Sembat l'Arménien, en réponse à Aboucara, évêque melkite, au sujet de l'addition au Trisagion : *qui as été crucifié pour nous* » (1).

Aboucara avait exercé une certaine action sur l'esprit du patrice, et déjà il l'avait presque décidé à renoncer au monophysisme et à rejeter l'addition théopaschite. Le métropolite jacobite, Abou-Raïta, se hâte d'intervenir et de lui démontrer que l'addition blâmée se justifie parfaitement. Parmi les raisons sur lesquelles il appuie sa démonstration, citons celle qui intéresse notre sujet, en nous parlant des Maronites.

Aboucara avait, sans doute, insisté sur ce fait que, des trois fractions chrétiennes de Syrie et de Mésopotamie, deux, les Nestoriens et les Melkites, rejetaient l'addition faite au Trisagion, tandis que les seuls Jacobites la recevaient. Or, deux doivent avoir raison contre un troisième. Abou-Raïta réfute ce raisonnement de la manière suivante :

Les Melkites nous disent que la chrétienté se divise en trois grandes fractions, à savoir : les Jacobites, les Melkites et les Nestoriens, et que ni les Melkites ni les Nestoriens n'admettent l'addition du crucifiement au Trisagion. Nous leur répondons : « Tout au contraire, l'addition est admise même par les Melkites, qui sont restés attachés à l'hérésie du concile impie de Chalcédoine..... En effet, parmi ceux qui reçoivent la foi inventée à Chalcédoine, il y a ceux qu'on appelle *Maximites*, parce qu'ils ont accepté la doctrine de Maxime — tels Aboucara et ceux de son parti — et ceux-là, on les appelle *Melkites chalcédoniens maximites;* il y en a encore d'autres qui sont restés attachés à l'impiété de Chalcédoine et qu'on appelle *Melkites chalcédoniens maronites*, — par opposition avec Maxime, chef d'Aboucara et

(1) *Echos d'Orient*, mars 1906, p. 92-93, et C. Bacha : *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra*, Paris, 1905, p. 38-41.

(2) C. Bacha, *Œuvres d'Abou-Kurra, évêque de Haran*, Beyrouth, in-8°, p. 124.

(3) C. Bacha, *Œuvres d'Abou-Kurra*, Beyrouth, 1904, p. 154.

(1) Sur cette correspondance inédite, voir C. Bacha : *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra*, Paris, 1905, p. 6-7.

de sa secte. Ils sont de la religion de Maron et sont connus en Syrie, en Mésopotamie et autres pays, dans les villes et les villages. Or, ces Maronites, nous les voyons employer dans le Trisagion et à la fin de leur prière l'addition : *qui as été crucifié pour nous* (1).

Le raisonnement d'Abou-Raïta est des plus simples. Aboucara prétend que deux Eglises sur trois de Syrie, les Eglises melkite et nestorienne, rejettent l'addition faite au Trisagion. Il n'en est rien. Il n'y a pas seulement trois Eglises en Syrie, mais quatre, puisque l'Eglise melkite chalcédonienne se subdivise elle-même en deux : l'*Eglise melkite maximite* ou dyothélite, et l'*Eglise melkite maronite* ou monothélite. Or, cette dernière Eglise, l'Eglise maronite, accepte comme nous, Jacobites, l'addition faite au Trisagion ; nous sommes donc sur ce point deux contre deux.

La conclusion qui s'impose, c'est que tout le monde alors distinguait parfaitement l'Eglise maronite de l'Eglise maximite, c'est-à-dire de l'Eglise catholique, bien que tout le monde constatât que, comme cette dernière, elle recevait le concile de Chalcédoine. On le voit, tous les textes apportés — et jusqu'ici je n'en connais pas d'autre — convergent vers le même sens et se fortifient les uns les autres. Au VIIe siècle, le couvent de Saint-Maron a embrassé le monothélisme; il lui était encore fidèle dans les premières années du IXe siècle. Il avait alors réussi à constituer un nouveau groupement religieux, distinct des Jacobites, des Nestoriens et des Melkites catholiques. Cet embryon d'Eglise possédait-il alors un patriarche? c'est ce que l'on ignore, mais il comptait certainement plusieurs évêques.

Un autre article, dont tous les éléments ne sont pas encore réunis, poursuivra l'histoire de cette Eglise mystérieuse, depuis le IXe siècle jusqu'au XVe. Inutile d'ajouter que, comme celui-ci, il n'utilisera que des documents contemporains des événements.

SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

(1) Codex arabe 159 (ou 169) de Paris, fol. 86. La personne qui a eu l'obligeance de m'envoyer le texte arabe de ce passage a écrit codex 169; par ailleurs, le R. P. C. Bacha, *Un traité des œuvres arabes d'Abou-Kurra*, p. 6, a écrit codex 159.

SAINT JOSEPH DE THESSALONIQUE

(Fin.)

On connaît avec assez de précision les manœuvres employées par Léon V en vue de remettre en honneur l'hérésie condamnée au concile de 787 (2). Qu'il suffise de rappeler ici que les iconophiles récalcitrants, évêques ou higoumènes, virent s'ouvrir l'ère des mesures violentes au mois d'avril 815. Théodore et Joseph comptèrent parmi les premiers atteints.

Le sort de Théodore nous est connu. Grâce aux données de sa vaste correspondance et aux indications de ses biographes, nous pouvons le suivre d'étape en étape partout où il séjourna depuis son expulsion du monastère studite jusqu'à sa mort : au fort de Métopa d'avril 815 au printemps 816, au fort de Bonéta du printemps 817 à mai 819, à Smyrne de juin 819 à janvier 821, au port de Crescent ou de Crescentios durant six mois de 821, à Constantinople de l'été 821 à la fin de 823, enfin au cap Acritas du début de 824 au 11 novembre 826 (1). Pour Joseph,

(2) J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*. Paris, 1905, p. 265-267.

(1) Pour la position de ces diverses localités, voir

au contraire, les renseignements font presque entièrement défaut. A peine est-il possible, et seulement durant une dizaine d'années, de recueillir quelques indices dans la vaste correspondance de son frère.

Les premières lettres nous apprennent que Joseph, retenu quelque temps captif en 815, eut ensuite la faculté de se retirer à Saccoudion. Il y rencontra saint Naucrace, le futur chef des Studites; il y ferma les yeux à Calogéros, son compagnon de souffrances de 809; il y reçut des aumônes du consul Zacharie (1). Mais bientôt, comme nous le montrent ces mêmes lettres (2), l'archevêque eut à comparaître devant l'empereur et, ferme dans sa foi, s'entendit condamner à la relégation. C'était en un lieu où l'on ne parvenait qu'au bout d'une navigation assez longue pour donner des inquiétudes; en un lieu dont la nature physique et les habitants étaient complètement inconnus de Théodore (3). Du moins, espérait celui-ci, l'archevêque y aurait pour compagnon le moine Athanase, premier prêtre de Stoudion. Cette espérance fut d'abord déçue, car on ne laissa auprès de Joseph que les moines Anthos et Epiphane. Bientôt pourtant, Epiphane parti, Athanase réussit à prendre sa place, et le moine Timothée, premier porteur des lettres de Théodore, put déjà constater sa présence aux côtés de l'archevêque (4).

La sentence de relégation avait été portée aux derniers mois de 815, car c'est en plein hiver que parvint à Métopa, sans doute avec Timothée, de retour, la lettre où Joseph racontait en détail les circonstances de sa condamnation et les incidents de son voyage, comme aussi la présence inespérée d'Athanase auprès de lui (1). En réponse, le captif de Métopa lui dépêcha le moine Silvain avec une missive dont voici le début :

> Je remercie le ciel de la bonne santé dont tu jouis, ainsi que me l'annonce ta vénérable lettre. Mais qui suis-je, misérable, pour entendre les éloges que m'adresse ta sainteté aimée de Dieu? Ces louanges, il me faut te les retourner, en considération de ton admirable vertu. Tu as, comme évêque, véritablement glorifié le Seigneur. Tu le fais dans la circonstance présente, où certains de tes collègues se sont élevés, eux aussi, jusqu'aux sommets de la vérité. Mais tu l'as fait pareillement autrefois, dès les premiers pas de ta carrière épiscopale, alors que beaucoup de pasteurs, c'est dur à dire, furent pris de folie et ne cherchèrent point le Seigneur. Toi, alors, tu le glorifias dans les prisons, dans l'isolement, dans les privations, dans les angoisses, dans les souffrances, dans les larmes, dans toutes les étreintes du malheur. Voilà tes gloires dignes des apôtres, voilà tes trophées dignes des Pères (2).

Peu après, l'higoumène studite rendait hommage à la belle attitude de son frère dans une lettre à Naucrace, son économe et son suppléant (3). Une autre fois, il demandait au même correspondant de lui trouver un courrier qui irait porter de nouveaux plis à l'archevêque (4).

Dans la correspondance de Théodore, toutes ces mentions précèdent le martyre du Studite Thaddée, qui paraît avoir confessé la foi le 22 novembre 816 (5). Il est question de ce martyre comme d'un fait récent dans trois lettres adressées à Joseph, à son vieux compagnon Athanase et à son nouveau compagnon Eucharistos. Théodore s'y réjouit de la bonne santé de son frère et multiplie, avec ses éloges pour le passé, ses vœux pour l'avenir (6). Il répète les mêmes vœux dans une missive postérieure d'un mois ou deux :

J. Pargoire, *Saint Théophane le Chronographe et ses rapports avec saint Théodore Studite*, p. 70, 71, 91; *Etienne de Byzance et le cap Acritas*, dans *Echos d'Orient*, t. II, p. 206-214. *La Bonita de saint Théodore Studite*, dans *Echos d'Orient*, t. VI, p. 207-212.

(1) *Epist.* M. 1, 7, 26, 34, 35, 59, 62, 63, p. 1, 8, 23, 27, 28, 48, 51, 53.

(2) *Epist.* M. 1, 36, p. 1, 29.

(3) *Epist.* M. 2, p. 2.

(4) *Epist.* M. 2, 8, 9, 35, p. 3, 8, 9, 28.

(1) *Epist.* M. 39, 40, p. 32, 33.

(2) *Epist.* M. 40, p. 32.

(3) *Epist.* M. 44, p. 37.

(4) *Epist.* M. 50, p. 43.

(5) J. Pargoire, *Saint Thaddée l'Homologète*, dans *Echos d'Orient*, t. IX, p. 40.

(6) *Epist.* M. 120-122, p. 107-109.

Lève-toi, homme de Dieu, en véritable pontife de ce Christ qui est le vrai Chef des pontifes. C'est ton devoir, d'autant que tu es le premier de tous les prélats, si l'on excepte le patriarche déposé. Glorifie Dieu dans ton corps et dans ton âme. Tu ne seras pas toujours laissé dans ton île ; il te faudra peut-être subir l'épreuve comme autrefois afin d'en sortir avec une couronne plus resplendissante (1).

Cette lettre, d'abord remise à Naucrace, fut portée à destination par le moine Denys (2). On a eu tort, en la publiant pour la première fois (3), de l'assigner à 815. Elle appartient à la fin de 816, ou au début de 817, car elle parle en termes douloureux des nombreuses défections qui se produisaient dans le camp iconophile à l'époque même où le Studite Thaddée sacrifiait si généreusement sa vie. Au surplus, comme on le voit par le passage cité, elle nous apprend un détail très intéressant : c'est que le lieu de relégation de notre Joseph était, du moins alors, une île.

Dans son île, notre persécuté ne put garder longtemps le moine Denys. Ce courrier, muni par lui d'une lettre, se rendit en droite ligne à Bonéta, où il arriva les yeux remplis de tout ce qu'il avait vu, les oreilles pleines de tout ce qu'il avait entendu. On devine avec quelle joie Théodore accueillit les nouvelles qu'il lui apportait de son frère. Dans quelle maison Joseph logeait-il? Qui avait-il comme voisins? Jouissait-il de la tranquillité? Denys répondit à toutes ces questions, à bien d'autres encore, et il parla aussi de la montagne prés de laquelle Joseph habitait, de l'eau qu'on y trouvait. Nous savons ces détails par la réponse de l'higoumène, laquelle se termine sur un salut adressé au moine Athanase et aux autres compagnons de l'archevêque. Un de ces derniers, Anthos, est l'objet d'un billet spécial (4).

Mentionné en passant au début d'une lettre à un certain higoumène Jean (1), notre Joseph reçut peu après une missive consacrée en majeure partie à célébrer la fin glorieuse de saint Théophane le Chronographe, qui venait de mourir en confesseur le 12 mars 818 (2). Par la même occasion (3), Théodore écrivit à chacun de ceux qui entouraient alors son frère : Athanase, Anthos (4), Eucharistos et Léon. Ce dernier, à la différence des trois autres, n'appartenait pas à la famille studite : c'était un clerc séculier, probablement du diocèse de Thessalonique, resté fidèle au service de son pasteur. Un mot de la lettre à l'archevêque nous révèle que celui-ci avait composé contre les iconoclastes des iambes qui, envoyés à Théodore, s'étaient perdus en route. D'un mot de la lettre à Athanase il semble résulter que ce malheureux moine ne pouvait rester deux jours à la même place, traqué de droite et de gauche par les persécuteurs. Serait-ce que Joseph avait quitté l'île de sa relégation pour traîner sa vie de cachette en cachette?

A la fin de 818 ou plutôt au début de 819, dans une lettre au protoopathaire Anastase fixé en Sicile, nous trouvons quelques lignes où Théodore déclare avoir perdu tous les siens, à l'exception de Joseph. Il écrit :

Mon frère l'archevêque est le seul qui me soit resté. Encore, à cause des maux qui pèsent sur nous, vit-il séparé de moi, très loin (5).

Durant les années 819 et 820, Théodore et Joseph, surveillés de plus près, ne purent donner libre cours à leur activité épistolaire. Il ne reste de cette période qu'une seule lettre à Joseph. L'auteur y déclare que son frère, fût-il relégué au delà des colonnes d'Hercule, ne cessera jamais d'être pré-

(1) *Epist.* S. II, 9, col. 1440 = M. 145, p. 127.
(2) *Epist.* S. II, 10, col. 1144[1].
(3) Baronius, *Annales*, A. 815, n° 11.
(4) *Epist.* M. 186, 187, p. 158, 159.

(1) *Epist.* M. 210, p. 180.
(2) J. Pargoire, *Saint Théophane le Chronographe*, p. 73-80.
(3) *Epist.* S. II, 31, col. 1201 ; M. 236-239, p. 188-200.
(4) Mai a imprimé 'Ανατολίῳ, mais il faut restituer Ἄνθῳ, comme le porte le manuscrit, au témoignage de Montfaucon, *Bibliotheca coisliniana*, p. 320.
(5) *Epist.* S. II, 57, col. 1272[c].

sent à sa mémoire et à son cœur. Il termine en saluant le seul Anthos, indiquant par là peut-être l'éloignement forcé des anciens compagnons de l'archevêque (1).

A la fin de décembre 820, quand l'assassinat de Léon V et l'avènement de Michel II apportèrent aux iconophiles persécutés, sinon le droit de rentrer chez eux, du moins celui de quitter leurs prisons, Joseph languissait incarcéré au fort d'Elpizon, debout je ne sais où. Il en sortit sans retard et, courant au-devant de son frère, fut assez heureux pour le rencontrer entre Smyrne et Brousse, soit à Pteleai, soit plutôt à Lakkoumitata (2).

Dès ce jour, l'archevêque de Thessalonique dut vivre, comme tous les autres iconophiles de marque, dans les environs de la capitale et, lors de la révolte de Thomas, dans la capitale elle-même. Le biographe de saint Nicétas le Médikiote le signale aux funérailles de cet higoumène : Nicétas mourut le 3 avril 824 et fut enseveli sur la rive septentrionale de la Corne d'Or (3). Dans une série de huit lettres, saint Théodore parle de Joseph comme se trouvant à ses côtés ou du moins à proximité de sa résidence.

La première de ces lettres doit être de 822 (4). La deuxième, écrite durant l'été 823, nous apprend qu'une maladie de l'archevêque vient de forcer son frère à faire précipitamment un petit voyage en passant par l'île de Prinkipo (5). La troisième est du dernier trimestre de 823, sinon de l'année 824 (6). Les cinq autres s'échelonnent de l'automne 824 à l'été 826 (7).

Trois années avant cette dernière date, vers les Pâques de 823, la mort, en emportant le moine Anthos dans la force de l'âge, avait privé notre Saint du compagnon qui s'était le plus dévoué à son service durant toute la persécution de Léon V (1).

*
* *

Que devint Joseph dans les années qui suivirent? Après la disparition de saint Théodore Studite, c'est-à-dire après le 11 novembre 826, l'histoire garde à son endroit le plus profond silence.

Il existe pourtant quelques mots qui, publiés en ces derniers temps, ont permis de fixer la date de sa mort. Ces mots se lisent dans un manuscrit des quatre Evangiles copié en 835 par un Nicolas en qui nous devons, sans nul doute, reconnaître le saint Nicolas dont Théodore fit son inséparable compagnon à partir de 815 et dont les Studites firent leur supérieur en 848. Au témoignage de ce copiste, assurément bien placé pour mériter confiance, l'archevêque Joseph de Thessalonique mourut le 15 juillet 832 (2).

Il existe aussi une phrase de biographe (3) d'après laquelle, une fois l'orthodoxie triomphante, saint Théodore fut déposé dans le tombeau de saint Platon « avec son frère Joseph, archevêque de Thessalonique ». Plusieurs jusqu'ici en concluaient que, le 26 janvier 844, lors de la translation de Théodore, les restes mortels de son frère reposaient déjà dans les murs de Stoudion. Contre cette manière de voir, un compte rendu publié en 1903 m'a déjà donné l'occasion de protester en ces termes :

Ces restes n'y furent jamais représentés que par quelques ossements et ces quelques ossements n'y furent introduits que le 26 janvier 844. Ainsi du moins lisons-nous dans un panégyrique inédit, d'origine studite, prononcé pour tel anniversaire de la double translation. La pièce, de nulle utilité en ce qui regarde Théodore, est précieuse pour les renseignements qu'elle fournit sur le dernier exil, la mort et les malheurs posthumes de Joseph (4).

(1) *Epist.* M. 256, p. 207.
(2) Michel, *Vita Theodori Stud.*, col. 304; Anonyme, *Vita Theodori Stud.*, col. 208.
(3) *Acta Sanctorum*, april. t. Ier, append., p. 27.
(4) *Epist.* S. II, 100, col. 1356^{b}.
(5) *Epist.* S. II, 125, col. 1405^{c}.
(6) *Epist.* S. II, 143, col. 1452^{c}.
(7) *Epist.* S. 178, 183 (= M. 252 = 294, p. 234, 243), 188, 195, 197, col. 1553^{c}, 1565^{c}, 1577^{a}, 1592^{c}, 1597^{b}.

(1) *Epist.* S. II, 112, col. 1373.
(2) *Echos d'Orient*, t. IV, p. 169.
(3) Michel, *op. cit.*, col. 328.
(4) *Vizantiiskij Vremennik*, t. X, p. 408.

Aujourd'hui l'heure semble venue de mettre ces renseignements à profit et de raconter, d'ailleurs sans détails précis, comment notre Saint termina sa carrière. Je dis que les détails précis vont faire défaut. On se tromperait, en effet, si l'on croyait que notre document a toute l'exactitude d'une page d'histoire écrite par un contemporain. Oratoire et tardif, il ne donne que ce qu'on peut légitimement demander à l'œuvre d'un homme éloigné des événements et plus préoccupé d'édifier que d'instruire. Mais cet homme du moins est un Studite qui parle à Stoudion : ses dires offrent cette garantie qu'ils représentent la tradition du monastère.

D'après cette tradition, Joseph mourut dans un coin perdu de la Thessalie. Soit barbarie des iconoclastes, soit toute autre cause, son cadavre ne reçut point les derniers honneurs et ne fut point mis en terre. Il resta à traîner sur le sol en un lieu boisé et marécageux. Les plantes qui poussaient à cet endroit et les débris qu'y entraînaient les fortes pluies eurent vite fait de le recouvrir à moitié et de le consumer. Des chairs, des os, de tout ce qui composait ce corps, il ne resta bientôt que fort peu de choses. Au bout d'un certain nombre d'années (1), quand Naucrace et Athanase purent accourir, ils eurent toutes les peines du monde à recueillir un petit lot d'ossements avec quelques pincées de cendres. Ce sont ces minces reliques qui, d'abord déposées en lieu sûr, entrèrent plus tard à Constantinople et à Stoudion.

Leur entrée dans la ville, leur déposition dans le monastère eut lieu très solennellement le 26 janvier 844, le jour même où, sous la présidence du patriarche Taraise, le corps intact de Théodore revenait en triomphe de l'île Prinkipo qui l'avait gardé dix-huit ans. Les promoteurs de la fête, Naucrace et Athanase, s'étaient donné la joie de rendre simultanément les mêmes honneurs à ces deux frères qu'avait toujours animés le même amour de la vérité et de la vertu. L'aîné arriva par mer de l'Orient; le cadet arriva par terre de l'Occident. Portés à l'église de Saint-Jean-Baptiste, où la vénération du peuple les entoura durant trois jours, ils furent déposés l'un et l'autre dans le tombeau où les attendait depuis bientôt trente ans leur oncle, saint Platon.

Au lendemain de ce triomphe, le nom de Joseph pénétra dans les livres liturgiques de l'Orient, d'une part à l'anniversaire de sa mort, de l'autre à l'anniversaire de sa translation.

L'usage actuel est de célébrer la première mémoire le 14 juillet. Les anciens documents l'inscrivaient le 13, le 14 et le 15 de ce mois (1). Les témoins du 13 sont peu nombreux et sans importance; ceux du 14 forment un groupe non dépourvu de valeur; ceux du 15 l'emportent sur tous par la qualité comme par la quantité (2). C'est le 15, nous l'avons vu, que mourut réellement notre héros.

La seconde mémoire, en ce qui la regarde, est tombée en désuétude. Elle figure, au moyen âge, tantôt le 25 et tantôt le 26 janvier (3). De ces deux quantièmes, le dernier paraît le plus sûr, donné qu'il est par le biographe de saint Nicolas le Studite (4).

J'ai dit que la fête de juillet se conserve dans les livres liturgiques modernes. Elle s'y borne, en vérité, à bien peu de chose. Tandis que l'on chantait autrefois en l'honneur de Joseph un canon signé Théophane (5), on se contente aujourd'hui d'une simple mention accompagnée d'une notice historique dont l'exactitude laisse beaucoup à désirer.

Si la fête de juillet a pâli, si celle de jan-

(1) Le document dit que ce fut douze ans après la mort, mais sous l'iconoclasme. C'est une erreur. Il s'écoula bien, une fois Joseph mort, douze années avant la translation de 844, mais non pas autant avant la fin de la persécution.

(1) Serge, *Calendrier complet de l'Orient* (en russe), Vladimir, 1901, t. II, p. 212, 213, 214.

(2) *Echos d'Orient*, t. IV, p. 170.

(3) Serge, *op. cit.*, t. II, p. 25.

(4) Anonyme, *Vita Nicolai Stud.*, dans *P. G.*, t. CV, col. 904; cf. *Echos d'Orient*, t. IV, p. 169.

(5) Serge, *op. cit.*, t. II, p. 213, 214; P. Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. II, p. 131.

vier a disparu, les reliques de Joseph n'ont pas été mieux traitées. On les gardait encore chez les Studites à la fin du XII[e] siècle. L'archevêque Antoine de Novgorod en parle, vers 1200, en ces termes (1) :

Quant au crâne de Jean-Baptiste, à sa poitrine, à son doigt et à sa dent, ils sont dans le couvent de Studios chez saint Théodore. Saint Théodore et son frère Joseph, évêque de Thessalonique, sont aussi enterrés dans le couvent de Studios dans un même tombeau. Le jour de sa fête on expose sur le tombeau de saint Théodore la tunique dans laquelle il fut martyrisé. Là se trouvent aussi les têtes de Zacharie le prophète, de saint Babylas et d'autres saintes reliques, ainsi que la figure de saint Jean-Baptiste.

La mention de ces reliques nous permet de comprendre que le panégyrique inédit pour la translation des saints Théodore et Joseph dise quelque part que ces deux Saints et leur oncle Platon reposaient auprès des restes de plusieurs martyrs. Les restes de Babylas, signalés à Stoudion par Antoine de Novgorod, y sont signalés aussi par un livre liturgique du moyen âge. Ce livre déclare que la solennité de Babylas a été transférée chez les Studites, par suite de la présence de ses reliques dans leur église (1).

*
* *

Pour être complet sur notre Saint, il reste à toucher un mot de ses œuvres, œuvres de mélode, œuvres d'orateur. La longueur du présent article me force à détacher cette partie de mon étude. Elle constituera, dans le prochain fascicule, une note spéciale qui roulera presque entièrement — la question hymnographique n'étant que ténèbres —, sur les quelques rares discours venus jusqu'à nous sous le nom de Joseph de Thessalonique.

J. PARGOIRE.

(1) B. DE KHITROVO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève, 1889, p. 100.

(1) H. DELEHAYE, *Propylæum ad acta sanctorum novembris* p. 12, 44.

DÉDICACES RELIGIEUSES DE DORYLÉE

Chéhir-Euiuk ne cesse de livrer les ruines de la Dorylée gréco-romaine aux constructeurs en quête de matériaux pour les nouvelles bâtisses d'Eski-Chéhir. Beaucoup d'inscriptions sortent ainsi de terre. Par malheur, ces pierres écrites ne voient le plus souvent le jour que pour voler en éclats sous le marteau du carrier ou pour s'engloutir en d'obscures fondations. La distance est longue, les chemins peu commodes, les émigrés tatares peu abordables; on n'arrive presque jamais à temps pour relever les textes découverts, et, somme toute, la science ne gagne presque rien à ces fouilles intéressées. Le lecteur trouvera néanmoins dans le recueil qui va suivre quelques numéros provenant de Chéhir-Euiuk.

Ce qu'il y trouvera surtout, c'est une série d'inscriptions anciennes conservées dans une ruine byzantine. La découverte de cette dernière présente quelque intérêt. A l'extrémité du quartier tatare, à deux ou trois minutes au nord-ouest de la voie ferrée qui court vers Angora, un excellent Turc défonçait patiemment son terrain. Quelle ne fut pas sa surprise de se heurter à de grosses constructions, à des arches, à un pont! Nul n'aurait pensé la veille qu'une rivière importante avait jamais passé par là. Elle y passait pourtant, comme l'ont montré les couches de vase et de sable, et elle y passait à une époque relativement récente, car les matériaux du pont sont empruntés aux ruines de la ville gréco-romaine.

J'ai remarqué des clés de voûte constituées par de vieux piédestaux sculptés. Sur toutes les dalles de marbre dressées en guise de parapet, dalles mesurant de 2m,50 à 3 mètres de longueur sur 1 mètre à 1m,50 de largeur, j'ai vu des croix byzantines. Le propriétaire m'a montré des monnaies byzantines recueillies dans les décombres. Il est donc bien certain que le monument appartient à une époque tardive.

Sa position en droite ligne et à mi-chemin entre le tertre de Chéhir-Euïuk et les bains d'Eski-Chéhir indique assez que le pont faisait partie de la route chargée de relier la ville de Dorylée à sa station thermale. Il se composait d'au moins trois arches, de portée modeste, il est vrai. L'eau ne coulait d'ordinaire que sous deux, en un lit large de cinq ou six mètres. Mais quelle était cette rivière? Le déterminer n'est point chose facile, du moins pour le moment. Si je dis que le sommet des arches se cachait à 1m, 50 sous terre, on comprendra que le sol a subi un exhaussement trop considérable pour qu'il soit possible de reconstituer le tracé du cours d'eau disparu. Un point certain toutefois, c'est que, sous le pont, la rivière coulait d'Ouest en Est, c'est-à-dire dans une direction parallèle à celle du Poursak actuel.

Le nombre est considérable de stèles votives et de piérres funéraires employées dans cette construction. Comme elles se trouvaient, non dans les voûtes, mais dans les piles, toutes celles-là sont devenues illisibles que l'eau rongeait en passant. Parmi les autres, plusieurs avaient été détruites ou emportées avant ma première visite, car on n'apprend jamais les découvertes assez tôt. Celles qui restaient sur place, complètes ou fragmentaires, sont publiées ici sous la rubrique « pont byzantin ».

Je dis « celles » sans restriction, mais la vérité est que le présent article se borne à donner les textes d'ordre religieux. Après cette première série en viendra une autre donnant deux dédicaces civiles et plusieurs stèles funéraires.

I. PONT BYZANTIN. — Stèle en marbre, haute de 1m,20 et large de 0m,48, cassée à la partie inférieure. Couronne au-dessus de l'inscription. Hauteur des lettres : 0m,03.

ΑΥΡΔΗΜΑΣΑΙ
ΝΙΟΥΥΠΕΡΕΑΥ
ΤΟΥΚΕΤΩΝΙΔΙ
ΩΝΠΑΝΤΩΝΔΗΣ
ΗΜΑΝΤΙΚΩΕΥ
ΧΗΝ

Ligature du groupe K E à la troisième ligne. A la ligne 4, le troisième N, d'abord oublié par le lapicide, a été gravé après coup dans l'interligne supérieur.

Αὐρ(ήλιος) Δημᾶς Αἰ-
νίου ὑπὲρ ἑαυ-
τοῦ κὲ τῶν ἰδί-
ων πάντων Διὶ Σ-
ημαντικῷ εὐ-
χήν.

Aurélios Démas, fils d'Ainias, pour lui-même et pour tous les siens, à Zeus Sémantikos, ex-voto.

Une autre dédicace au même Zeus figure parmi les textes doryléens publiés par mon confrère, le R. P. C. Armanet (1).

II. PONT BYZANTIN. — Stèle en marbre avec fronton, haute de 2 mètres, large de 0m,55. Dans le fronton, vase à anses avec feuillage. Au-dessus de l'inscription, un enfant tenant un bâton à la main et reposant sur un aigle. Hauteur des lettres : 0m,04.

ΜΕΝΑΝΔΡΟΣΙΠ
ΠΩΝΟΣΚΕΑΜΜ
ΑΟΙΘΡΕΨΑΝΤΕΣ
ΚΕΑΠΟΛΛΩΝΙ
ΟΣΚΕΔΙΟΝΥΣΙΟΣ
ΤΕΙΜΩΝΙΣΥΝΤΡ///
ΦΩΚΕΔΗΔΑΓΟΥΣΤΗ
ΕΥΧΗΝ

Ligature du groupe K E partout où il se rencontre.

(1) *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XXVIII (1904), p. 9 14.

Μένανδρος Ἵπ-
πωνος κὲ Ἄμμ-
α οἱ θρέψαντες
κὲ Ἀπολλώνι-
ος κὲ Διονύσιος
Τείμωνι συντρ[ό-
φῳ κὲ Διὶ Δαγουστῃ
ἀνέστησαν.

Ménandros, fils d'Hippon, et Amma, ses nourriciers; Apollonios et Dionysios, ses camarades, ont élevé ce monument à Timon; ils l'ont élevé aussi à Zeus Dagoustès.

Cette dédicace fait pendant à une autre connue depuis longtemps et publiée en dernier lieu par M. Radet comme suit (1):

Μένανδρο[ς Καπ]ίτω-
νος καὶ Ἀμειὰ[ς] Τεί-
μωνι θρεπτῷ καὶ
Ἀπολλώνιος
καὶ Διονύσιος συν-
τρόφῳ ὑπὲρ τῶν
ἰδίων Διὶ Βρον-
τῶντι.

D'après le savant éditeur, le nom du père du dédicant serait Καπίτων. Avant lui, Domaszewski l'avait lu Ἀπίων, et Ramsay Ἵππων. C'est à cette dernière lecture que notre nouveau texte donne raison. Il faut remarquer, en outre, que les deux stèles votives n'appellent pas tout à fait du même nom la femme de Ménandros : l'une écrit Ἄμμα, l'autre porte Ἀμειάς.

III. Pont byzantin. — Stèle en marbre, haute de 1m,45, large de 1 mètre. Une couronne au-dessus de l'inscription. Hauteur des lettres : 0m,03.

ΜΗΝΟΦΙΛ
ΟΣΣΥΜΑΧΟΥ
ΥΠΕΡΕΑΥΤΟΥ
ΔΗΒΡΟΝΤΩΝΤΙ
ΕΥΧΗΝ

La lettre Ω affecte la forme d'un U français.

Μηνόφιλ-
ος Συμ[μ]άχου
ὑπὲρ ἑαυτοῦ
Διὶ Βροντῶντι
εὐχήν.

(1) G. Radet, *En Phrygie*, Paris, 1895, p. 149.

Ménophilos, fils de Symmakhos, pour lui-même à Zeus Tonnant, ex-voto.

Les stèles votives à Zeus Tonnant fournies par Dorylée sont déjà très nombreuses.

IV. Pont byzantin. — Stèle haute de 1m,45 et large de 0m,40. Au-dessus de l'inscription, un aigle entre deux bucranes. Hauteur des lettres : 0m,03.

ΕΡΜΗΣΕΡΜ
ΟΥΚΑΤΕΠΙ
ΤΑΓΗΝΔΙΙΒ
ΡΟΝΤΩΝΤΙ
ΕΥΧΗΝ

Même forme de la lettre Ω que dans l'inscription précédente.

Ἑρμῆς Ἑρμ-
οῦ κατ' ἐπι-
ταγὴν Διὶ Β-
ροντῶντι
εὐχήν.

Hermès, fils d'Hermès, par ordre à Zeus Tonnant, ex-voto.

V. Pont byzantin. — Stèle à fronton haute de 1m,40, large de 0m,60. Dans le fronton, une grappe de raisin. Au-dessus de l'inscription, buste d'homme barbu et de jeune femme. Sur les côtés, colonnettes avec chapiteaux. Hauteur des lettres : 0m,03.

ΛΗΔΑΣΥΝΤΕΚ
ΝΟΙΣΦΙΛΙΠΠΩΚΑ
ΛΑΜΥΡΩΚΑΙΑ
ΡΗΤΩΦΛΙΠΠ
ΩΠΑΤΡΙΚΑΙΔΙΕΙ
ΒΡΟΝΤΩΝΤΙΕΥΧ
ΗΝ

Remarquer l'itacisme qui a fait graver ΔΙΕΙ au lieu de ΔΙΙ à la cinquième ligne.

Λήδα σὺν τέκ-
νοις Φιλίππῳ κα[ὶ
Λαμύρῳ καὶ Ἀ-
ρήτῳ Φ[ι]λίππ-
ῳ πατρὶ καὶ Διεὶ
Βροντῶντι εὐχ-
ήν.

Léda avec ses fils, Philippos, Lamyros et Arétos, à Philippos leur père et à Zeus Tonnant, ex-voto.

VI. PONT BYZANTIN. — Stèle en marbre, haute de 1 mètre, large de $0^{m},50$. Fronton brisé. Au-dessus de l'inscription, un aigle. Hauteur des lettres : $0^{m},03$.

ΑΠΟΛΛΑΣΚΕΝΙ
ΑΣΑΛΕΞΑΝΔΡ
ΟΣΠΑΤΡΕΙΑΙ
ΝΙΑΚΕΔΙΙΒΡΟ
ΝΤΩΝΤΙΕΥ
ΧΗΝ

Ligature de K E aux lignes 1 et 4. A la ligne 3, remarquer l'itacisme auquel est dû ΠΑΤΡΕΙ pour ΠΑΤΡΙ.

'Απολ[λ]ᾶς κὲ Νί-
ας [κὲ] 'Αλέξανδρ-
ος πατρεὶ Αἰ-
νίᾳ κὲ Διὶ Βρο-
ντῶντι εὐ-
χήν.

Appollas, Nias et Alexandros à leur père Ainias et à Zeus Tonnant, ex-voto.

VII. PONT BYZANTIN. — Stèle en marbre, haute de $1^{m},40$ et large de $0^{m},55$. Hauteur des lettres : $0^{m},04$.

ΑΙΝΙΑΣΑΠΟΛΩ
ΝΙΔΟΥΣΣΥΝΒΙΩ
ΙΑΝΑΚΕΔΙΙΒΡΟ
ΤΩΝΤΙΕΥΧ
ΗΝ

Ligature du groupe K E.

Αἰνίας 'Απολ[λ]ω-
νίδους συνβίῳ
Ν]άνᾳ κὲ Διὶ Βρο-
ν]τῶντι εὐχ-
ήν.

Ainias, fils d'Apollonidès, à sa femme Nana et à Zeus Tonnant, ex-voto.

VIII. CHÉHIR-EUIUK. — Stèle de marbre. Au-dessus de l'inscription, un aigle debout sur ses pattes, brisé au bas du cou. Hauteur de l'aigle sans tête : $0^{m},28$; longueur jusqu'au bout de la queue : $0^{m},26$. Hauteur des lettres : $0^{m},01$.

ΑΥΡΧΡΗΣ[redacted]
ΧΟΥΠΕΡΙΤΩΝΙΔΙΩ[redacted]
ΝΤΩΝΔΙΙΒΡΟΝΤΟΕΥΧ[redacted]

A la première ligne, la lettre Υ a la forme d'un V latin. Les traces de lettres qui subsistent après ΧΡΗΣ permettent de compléter le nom du dédicant et celui de son père.

Αὐρ(ήλι)ος Χρησ[τὴς Συμμά-
χου περὶ τῶν ἰδίω[ν πά-
ντων Διὶ Βροντ[ῶντι] εὐχ[ήν.

Aurélios Khrèstès, fils de Symmakhos, pour tous les siens à Zeus Tonnant, ex-voto.

IX. PONT BYZANTIN. — Fragment de stèle en marbre, haut de $0^{m},75$ et large de $0^{m},75$. Hauteur des lettres : $0^{m},04$.

ΝΗΚΕΤΕΚΝΩ[redacted]
ΤΩΝΔΙΙΒΡΟΝΤΩΝΤΙ
ΕΥΧΗΝ

Ligature de K E.

. . . .

. . κὲ τέκνῳ [ὑπὲρ ἑαυ-
τῶν Διὶ Βροντῶντι
εὐχήν.

N..., fils de N..., avec N... et leur fils pour eux-mêmes à Zeus Tonnant, ex-voto.

X. CHEHIR-EUIUK. — Colonne. Hauteur : $1^{m},20$; diamètre à la base : $0^{m},30$, au sommet : $0^{m},25$. Inscription dans un cartouche muni de petites queues d'aronde au milieu et orné d'une feuille de lierre aux quatre angles. Hauteur des lettres : $0^{m},05$ et $0^{m},03$.

ΑΒΙΒΟΥΛΑΙ
ΟΣΑΤΕΙΜΕΤΟΣ
ΚΟΡΙΝΘΙΟΣΤΡΑ
ΠΕΖΕΙΤΗΣΑΣΚΛΑ
ΠΙΩΚΑΙΥΓΕΙΑ
ΣΩΤΗΡΣΙΕΥΧΗΝ
ΑΝΕΘΗΚΕΝ

Sauf après A initial, sauf aussi après ΑΤΕΙΜΕΤΟΣ à la ligne 2 et ΚΑΙ à la ligne 5, le lapicide a gravé un point à la fin de chaque mot. On remarquera l'influence de l'itacisme dans ΤΡΑΠΕΖΕΙΤΗΣ pour ΤΡΑΠΕΖΙΤΗΣ.

Α. Βιβούλλι-
ος Ἀτείμετος
Κορίνθιος τρα-
πεζείτης Ἀσκλα-
πιῷ καὶ Ὑγείᾳ
σωτέρσι εὐχὴν
ἀνέθηκεν.

A. Biboulios Ateimetos, Corinthien, banquier, a élevé cet ex-voto à Asclapios et Hygeia sauveurs.

XI. Eski-Chéhir. — *Tombeau du beau-père d'Osman.* Ce turbé ou tombeau a été construit avec des matériaux de provenance diverse, les uns chrétiens, tels que bases de colonnes byzantines et chapiteaux ornés de croix, les autres païens. Parmi ces derniers figure un autel qui mesure 1m,20 de haut et 0m,43 de côté. Sur la face principale, au-dessous de l'inscription, un homme présente de la main droite une grappe de raisin à un chien, debout sur ses pattes de derrière, et tient de la main gauche un bâton. Sur la face de droite, au-dessous d'un bucrane, un personnage tient quelque chose comme un bâton dans chacune de ses mains levées. Sur la face postérieure, une figure ronde en haut, un grenadier chargé de fruits au-dessous, un homme armé d'une hache de chaque côté de l'arbre. Hauteur des lettres : 0m,02.

ΕΟΙΜΥΣΤΑΙΔΙΟΝ
ΕΠΙ ΑΝΕΙΘΕΩ

Il manque évidemment une ligne, peut-être même plusieurs, en dehors des quelques lettres effacées avant le E initial.

. . . κ]ὲ οἱ μύσται Διον-
ύσῳ τῷ] ἐπ[ιφ]ανεῖ θεῷ.

N... et les initiés à Dionysos, dieu illustre.

G. Mirbeau.

Eski-Chéhir.

NOMINATION D'UN CHOUÉRITE
AU SIÈGE DE BEYROUTH, 1736

Commencé vers le milieu du XVIIe siècle, le mouvement de retour de l'Eglise grecque melkite vers l'unité catholique allait se dessinant peu à peu. Jusqu'au patriarcat de Cyrille VI Thanas, il y eut de nombreux uniates, sans que l'on puisse dire qu'il y eût une Eglise uniate. Suivant le nombre ou l'influence du parti orthodoxe ou catholique, telle ville et tel diocèse avaient un évêque orthodoxe ou catholique, soumis la plupart du temps à un patriarche, qui ne partageait pas ses convictions religieuses. Ce n'est que par la force du temps et des persécutions que les catholiques, qui se distinguèrent des orthodoxes en Syrie, en arrivèrent à créer une Eglise à eux, en union avec Rome, et composée uniquement de catholiques.

Alep fut la première ville de Syrie qui posséda un archevêque catholique ; Damas vint ensuite avec d'autres villes ; Beyrouth ne se prononça qu'en dernier lieu. Comment la hiérarchie grecque melkite catholique réussit à être rétablie dans cette ville, c'est une histoire qui vaut la peine d'être comptée, d'autant que ce récit peut servir pour la plupart des autres fondations.

Depuis 1714, le métropolite Néophytos occupait le siège de Beyrouth. Prêtre d'Athanase IV Dabbas, et orthodoxe comme lui, il était naturellement opposé à Cyrille VI Thanas, patriarche catholique, et persécutait à l'occasion les religieux chouérites qui vivaient dans son diocèse. Son épiscopat, qui dura vingt-deux ans, ne fut guère occupé que par des dissentiments et des conflits entre les deux frac-

tions de ses diocésains. Frappé de cécité en 1735, les choses en étaient venues à ce point, que, si l'on eût donné à Néophytos un successeur orthodoxe, les catholiques se seraient immédiatement séparés de lui, pour constituer une autre communauté religieuse. Aussi, malgré les prières incessantes des habitants de Beyrouth, le patriarche orthodoxe, Sylvestre le Chypriote, ne se hâtait pas de modifier cette situation.

Cependant, lorsque l'âge et les infirmités mirent Néophytos dans l'impossibilité absolue de conférer les Ordres, d'assister aux cérémonies liturgiques, et surtout d'administrer son diocèse, il fallut bien songer à lui trouver un remplaçant. Sylvestre s'en occupa sérieusement, mais les catholiques ne lui laissèrent pas le temps de mettre son projet à exécution.

Au dire des *Annales* (1), neuf personnes catholiques des plus riches de Beyrouth se réunirent chez la famille Dahan, une des plus influentes de la ville, et là ils adressèrent une requête à Cyrille VI Thanas, le priant de leur donner pour évêque le P. Joasaph Dahan. Ils agissaient ainsi, parce que la domination orthodoxe devenant chaque jour plus lourde, ils étaient résolus une fois pour toutes à secouer son joug, et parce que le P. Dahan joignait à la distinction dont jouissait sa famille une grande expérience des affaires.

La requête, portée au patriarche, au couvent de Mar-Chaya, le 22 novembre 1735, par deux membres de la famille Dahan, fut, comme bien on pense, agréée de lui. Cyrille VI écrivit aussitôt au P. Nicolas Sayegh, supérieur général des Chouérites, dont faisait partie le P. Dahan, lui recommandant de se rendre à Beyrouth et d'agir hardiment, quoique avec prudence, afin de ne pas éveiller les soupçons des orthodoxes. A Beyrouth, dans une réunion qui se tint encore chez la famille Dahan et qui comptait une dizaine de notables, le P. Sayegh, aidé du P. Joasaph, arrangea définitivement cette affaire. Les dix notables prenaient sur eux toutes les dépenses qu'occasionnerait cette élection, pendant qu'un membre de la famille Dahan, Georges, fils de Pharès, se chargeait de préparer les esprits à ce changement et de gagner à leur cause les émirs Chéhab.

(1) T. Ier, cahier 12, p. 163.

De fait, Georges Pharan s'ouvrit immédiatement du projet à Moulhem Chéhab et l'attira à ses vues. Celui-ci, à son tour, réussit à se rendre favorable Ali agha, gouverneur de Beyrouth pour le compte du pacha de Saïda, et en obtint un *ilam* public, qui prononçait la séparation des deux communautés, catholique et orthodoxe (1). Le choix du P. Joasaph comme évêque catholique de Beyrouth était agréé et Ali agha pressa l'émir Moulhem de hâter le sacre du nouvel élu.

Ces négociations occupèrent tout le mois de décembre 1735. On aurait voulu tout d'abord que le sacre du P. Joasaph eût lieu à Saïda, sous la protection du gouverneur, Ali agha ben Hammoud, et qu'ensuite le cheik Chéhin Talhouq installât le nouveau métropolite sur le siège de Beyrouth. Mais comme les orthodoxes avaient déjà eu vent de l'affaire, le gouverneur jugea plus prudent de hâter la consécration, afin de prévenir tout scandale. Il était temps. Non seulement les orthodoxes commençaient à s'agiter, mais encore les catholiques perdaient courage, même quelques-uns des dix notables qui avaient le plus poussé à cette nomination. Tout aurait été perdu, si l'énergique émir Moulhem Chéhab n'avait imposé son autorité.

Une fois qu'il fut arrêté que le sacre aurait lieu à Beyrouth, il restait à fixer qui serait le prélat consécrateur. Sur ce point on jugea opportun de ménager les susceptibilités des orthodoxes, en choisissant un évêque qui ne leur déplairait pas. Il est vrai que le patriarche Cyrille VI s'obstinait à vouloir sacrer lui-même le nouvel élu, et que son intervention risquait fort de tout compromettre. Ce n'est que sur

(1) *Op. et loc. cit.*

les instances des notables de Beyrouth et du P. Nicolas Sayegh lui-même, que le patriarche catholique finit par y renoncer. Il délégua à cet effet Gérasimos, métropolite démissionnaire d'Alep.

Ce choix ne pouvait que plaire aux orthodoxes, car Gérasimos avait été sacré par Athanase IV Dabbas, en 1721. Pourtant, les schismatiques auraient désiré davantage et, réunis chez la famille Dahan, ils demandèrent au nouvel élu de faire mémoire du patriarche orthodoxe, Sylvestre, à la Messe et aux offices liturgiques. Mais, sur ce point, ils se heurtèrent à un refus catégorique.

Ceci se passait le 13 janvier 1736. Le lendemain 14, Gérasimos élevait le P. Joasaph à la dignité de chorévêque et il essayait d'obtenir la démission du vieil aveugle Néophytos, afin de pouvoir présenter à tous Joasaph comme son successeur. Néophytos y aurait consenti sans trop de peine, sans les protestations des orthodoxes qui le forcèrent à différer sa décision (1).

Or, vers le soir du même 14 janvier, l'émir Moulhem convoquait les deux évêques Gérasimos et Ignace de Saïda et leur disait : « Faites en sorte que le sacre ait lieu demain matin, car mes affaires ne me permettent pas de prolonger davantage mon séjour à Beyrouth. — C'est impossible, répondit Gérasimos. — Et pourquoi donc? — Parce que Néophytos refuse de donner sa démission et que si l'on outrepassait ses ordres en sacrant le P. Joasaph, les schismatiques ne manqueraient pas de nuire de mille manières aux catholiques, et en premier lieu au prélat consécrateur. — S'il en est ainsi, reprit l'émir, pourquoi donc es-tu venu ici et nous as-tu promis de faire le sacre? Sors vite d'ici. » Et, se tournant vers le P. Nicolas Sayegh : « Où se trouve en ce moment le patriarche Cyrille? lui demanda-t-il. — Au couvent de Mar-Chaya, » répondit le Père.

Aussitôt l'émir dépêcha le cheik Abou-Youssef Francis, avec une lettre, pour le chercher, et le lendemain, 15 janvier 1736, Cyrille VI arrivait à Beyrouth et recevait l'hospitalité chez la riche famille maronite des Chalfoun. Le soir même, il avait une entrevue secrète avec le P. Joasaph et exigeait de lui qu'il signât un petit écrit, par lequel il s'engageait : 1° à lui remettre entièrement la dîme du siège de Beyrouth (1); 2° à ordonner que l'on fît mémoire du patriarche dans les monastères chouérites du diocèse de Beyrouth, d'après un canon ecclésiastique qui devait certainement exister (2).

Le nouvel élu ne se montrait pas en principe opposé à cette double promesse, mais il y mettait des conditions. Il remettrait la dîme au patriarche, comme le faisaient les autres évêques, et l'aiderait non moins qu'eux. Quant au second point, il ne refusait pas d'y souscrire et de le faire observer, si l'existence d'un canon semblable était bien constatée. C'est dans ce sens et avec ces réserves expresses que Joasaph Dahan signa l'acte patriarcal.

Le lendemain, 16 janvier, était le jour fixé pour le sacre. Les Chouérites, en grand nombre, escortèrent le patriarche, qui était accompagné de Gérasimos, d'Ignace de Saïda, et du nouvel élu. Arrivé à la cathédrale, Cyrille VI voulut procéder au sacre et pria Gérasimos, l'ancien métropolite d'Alep, de lui prêter son assistance; mais celui-ci, toujours soucieux de ne pas

(1) *Annales*, t. Ier, cahier 12, p. 165.

(1) De nos jours, au lieu de remettre intégralement la dîme au patriarche, on lui réserve une certaine part — du moins dans les diocèses aisés, — tandis que le reste est consacré à l'évêque du diocèse et à son entourage.

(2) Cette question était fort agitée alors en Syrie, les Salvatoriens affirmant que l'on devait nommer le patriarche, les Chouérites simplement l'évêque du diocèse. Les esprits s'échauffèrent si bien que le pape Benoît XIV, en 1756, dut terminer le différend dans sa Bulle : *Ex quo primum*. Il se prononça dans le sens du patriarche melkite, en s'appuyant sur les anciens usages, affirmés et confirmés par Théodore Balsamon, patriarche grec orthodoxe d'Antioche au XIIe siècle. Depuis lors, cette coutume a prévalu partout en Syrie, et elle a pour elle l'usage des premiers siècles, bien que l'on puisse sans doute constater en certaines provinces des pratiques toutes différentes. Mais à une époque où les couvents de religieux et de religieuses dépendaient surtout de l'évêque du diocèse, les Chouérites étaient excusables d'apporter un peu d'ignorance ou de confusion en ces matières de droit canonique, qui sont loin encore d'être bien éclaircies.

attirer sur lui les rancunes orthodoxes, déclina l'invitation. On dut recourir au vieil impotent, Néophytos, et à Ignace de Saïda. Le P. Joasaph Dahan prit, à son sacre, le nom d'Athanase. Et, le soir même de la cérémonie, le patriarche quittait Beyrouth avec Gérasimos et le P. Nicolas Sayegh, pour se rendre au couvent de Saint-Michel, à Zouq-Mikhaïl.

Les orthodoxes étaient mécontents de cette victoire si rapide et si éclatante des catholiques, aussi ne laissèrent-ils passer aucune occasion de manifester leur mauvaise humeur. C'est à Athanase, en particulier, qu'ils s'en prirent. Durant l'unique semaine que ce dernier put séjourner à Beyrouth, il ne dit la Messe que trois fois, et toujours sous la menace des pires dangers. Chaque fois qu'il sortait de chez lui pour se rendre à la cathédrale, il était assailli par des troupes d'enfants orthodoxes qui l'injuriaient et lui lançaient des pierres. Par ailleurs, les catholiques ne faisaient guère montre de bravoure et s'enfermaient chez eux, au lieu de défendre leur pasteur. Bref, malgré l'émir Moulhem Chéhab, qui s'entremit en sa faveur et mit en prison les principaux coupables, Athanase comprit que sa vie n'était pas en sûreté à Beyrouth.

Il quitta donc la ville et se rendit auprès du patriarche, à Zouq-Mikhaïl, dans la montagne. Il lui demanda alors le συστατικόν de son sacre, mais Cyrille VI refusa, par suite de certaines contestations qui s'étaient élevées avec les Chouérites (1). A la fin, cependant, il fut contraint de le lui livrer, le 26 mars de la même année 1736, à l'ouverture du concile qui prononça la fusion des deux Congrégations grecques-melkites, celle des Salvatoriens et celle des Chouérites.

A la suite du sacre d'Athanase Dahan, les orthodoxes de Beyrouth demandèrent aussi et obtinrent un métropolite pour leur communauté. Ce fait marque donc dans cette ville la séparation des deux éléments, orthodoxe et catholique, séparation qui s'était déjà faite en d'autres villes, avant cette année 1736.

Tel est le récit authentique de la nomination et du sacre du premier religieux chouérite qui ait occupé le siège de Beyrouth, 1736-1761. Il y eut encore, dans la suite, quatre autres religieux de la même Congrégation (2), qui furent élevés à cette dignité, sans compter le métropolite actuel, Mgr Athanase Saouaya, qui, lui aussi, est un membre de Saint-Jean de Choueir. C'est également à partir de cette époque que les Chouérites commencèrent à exercer le ministère à Beyrouth. Ils l'exercent encore dans toutes les paroisses qui manquent de prêtres séculiers, chose assez ordinaire dans ce diocèse.

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

Syrie.

(1) *Annales*, t. Ier, cahier 12, p. 172.
(2) *Machreq*, Beyrouth, t. VIII (1905), p. 199-204.

LE NÉOMARTYR NICOLAS CASETTI

Parmi les notices de Nicodème l'Hagiorite dans son Νέον Μαρτυρολόγιον (1), il en est une, très courte, consacrée à Nicolas le Caraman, martyrisé à Smyrne en 1657.

Dans un accès de colère à la suite d'une dispute, ce Nicolas avait eu l'imprudence de déclarer qu'il se ferait musulman. Les Turcs présents à la scène se saisirent aussitôt de lui et l'amenèrent au juge en rapportant à celui-ci le dangereux propos.

(1) Venise, 1799; Athènes, 1856. Cette notice est reproduite dans C. DOUKAKÈS, Μέγας συναξαριστής, décembre, p. 191-192.

Aux sommations du cadi, Nicolas, déjà rentré en lui-même, répondit fermement : « Jamais je ne renierai mon Dieu. » On le roua de coups, on le jeta en prison sans nourriture, on le circoncit malgré lui. Enfin, voyant qu'il n'en obtenait rien, par les promesses comme par les tourments, le juge le condamna à être pendu.

Le corps resta trois jours attaché au gibet; puis les bourreaux le détachèrent et obligèrent les chrétiens de le jeter à la mer.

Mais, dit Nicodème en finissant, les Français qui se trouvaient là donnèrent de l'argent aux autorités, retirèrent le corps de la mer avec un croc et l'envoyèrent en France où il reçut de grands honneurs.

Voilà un curieux renseignement qui ne manquera sans doute pas d'intriguer le lecteur comme il m'a longtemps intrigué moi-même. Comment et pourquoi des Français se trouvent-ils mêlés à l'histoire du néomartyr smyrniote? Il y a là un petit problème historique dont la solution est intéressante. Cette solution, je l'ai rencontrée dans un autre récit de la mort de Nicolas, envoyé aussitôt après l'événement à ses supérieurs par le P. Vabois, Jésuite français, lui-même supérieur des missionnaires à Smyrne (1).

La narration du P. Vabois complète et rectifie sur nombre de points celle de Nicodème. En voici le résumé.

*
* *

Nicolas Casetti (2) était né à Smyrne en 1622 ou 1623; son père s'appelait Paraskevas et sa mère Chiglargis (?). Sa femme Sevasti lui avait déjà donné deux fils. Ayant, par les intrigues de ses ennemis, perdu son emploi de collecteur d'impôts, il s'emporta une fois à dire qu'ils l'obligeraient à se faire musulman, turc, comme on disait alors et comme on le dit encore. Il n'en fallait pas davantage pour le faire dénoncer comme portant le turban *à la grecque*, c'est-à-dire bleu, après avoir publiquement fait profession d'islamisme.

Jeté en prison, il succomba aux prières de sa mère et accepta la circoncision. Mais, à peine libre, il reconnut sa faute et résolut de l'expier au prix de sa vie. En effet, il osa sortir dans la rue avec la coiffure distinctive des chrétiens. Nouvel emprisonnement et nouvelle chute due à la même cause.

Le remords ne tarda pas. Quelques jours après sa délivrance, Nicolas partit pour Ménémèn, ville située à une journée de Smyrne, pour y pleurer sa double apostasie. Le prêtre auquel il demanda l'absolution la lui ayant refusée, il revint à Smyrne, décidé à une réparation solennelle.

Cette fois, les sollicitations de sa mère et de sa femme le trouvèrent inébranlable. Il se revêtit d'un cilice, commença à dormir tout habillé et à pratiquer de dures abstinences, passa les trois premiers jours du carême sans prendre aucune nourriture (1). Sur ces entrefaites, sa femme donna le jour à un troisième enfant, et le prêtre, appelé selon l'usage pour bénir la mère et le nouveau-né, refusa de venir, « parce que le père, étant renégat, devait avoir recours aux cérémonies des Turcs ».

Sans hésiter, Nicolas se rendit sur la place et de là chez le cadi, protestant qu'il était chrétien et qu'il voulait mourir chrétien. Le cadi usa vainement, pour le ramener, du moyen qui lui avait déjà réussi deux fois; il eut alors recours à la violence.

Mais, raconte le P. Vabois, la force et la constance du martyr semblèrent s'augmenter par le grand nombre de coups dont il fut battu, aux pieds, sur le ventre et sur les épaules, en sorte qu'on redoubla les tourments avec plus

(1) Ce récit, intitulé *Du glorieux martyre de Nicolas Caseti*, forme le chapitre III d'une *Briève relation de l'établissement des Pères de la Compagnie de Jésus en la ville de Smyrne*, relation publiée elle-même par le P. A. Carayon, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant*. Poitiers, 1864, p. 159 sq.

(2) Le P. Vabois écrit *Caseti*, c'est sans doute l'italien Casetti ou peut-être Cassetti. Paraskevas est grec, mais je ne vois pas ce qui peut se cacher sous Chiglargis, serait-ce Kyriaki?

(1) Cette rude mortification est encore aujourd'hui fréquemment pratiquée dans le peuple. Notons qu'en 1657, le carême des Grecs commença le lundi 9/19 février.

de cruauté. C'était un spectacle aussi merveilleux que terrible de voir cet homme, qui n'avait pu souffrir les reproches d'une femme, souffrir avec constance et avec joie les supplices les plus cruels, dont un mot le pouvait délivrer, et bénir son Dieu pendant qu'on lui attachait au nez une masse de plomb fort pesante qui le tenait courbé contre terre, pendant qu'on lui serrait les tempes et l'os de la tête, qu'on lui tenaillait les épaules, qu'on lui brûlait les côtés avec des fers rouges, qu'on lui chargeait le ventre d'énormes pierres que deux hommes ensemble eussent eu peine à soulever, pendant enfin qu'on le faisait mourir par mille sortes de tourments pires que la mort même. Si on lui laissait quelques heures de repos pour le sommeil, il ne pouvait dormir que tout nu et ayant les fers au col, aux bras et aux pieds qui étaient arrêtés et gênés dans une machine de bois fort incommode afin que son repos même ne fût pas exempt de peine et de douleur.

Cet affreux traitement dura trente-six jours. Le geôlier ayant raconté au cadi qu'il avait vu son prisonnier environné d'une lumière éclatante et s'entretenir avec un personnage majestueux, le juge porta une sentence de mort.

Le généreux athlète de Jésus-Christ fut donc garrotté et mené à la place publique.... Nicolas demanda tout haut aux officiers de la justice quel était le crime pour lequel on le mettait à mort. On lui fit la réponse qu'il souhaitait, et on apprit aux assistants que son crime était sa religion et qu'il ne mourait que parce qu'il avait voulu vivre dans le christianisme.

Il remercia Dieu de lui permettre ainsi de mourir pour lui et repoussa énergiquement la vie qu'on lui offrit encore en échange de l'apostasie.

Ayant donc été tiré sur le gibet, le bourreau hâta sa mort par un coup de couteau sur la tête et un autre dans la gorge. Le martyr, après avoir levé les yeux et les mains, liées en forme de croix, au ciel, expira doucement le Jeudi-Saint, 29 de mars (1), sur les 9 heures du matin, âgé de trente-quatre ans et demi, l'an 1657.

(1) C'est-à-dire le 19 mars du calendrier julien.

Le corps demeura trois heures suspendu au gibet, gardé par les gens du cadi, de peur qu'il ne fût volé par les janissaires; le *sou-bachi* des janissaires et le cadi espéraient en effet le vendre chèrement aux Grecs comme ils avaient, l'année précédente, vendu aux Arméniens le cadavre de l'un de leurs morts dans des circonstances analogues (1).

Le marché n'ayant pu se conclure, les Turcs firent détacher le corps par un Grec.

Ils furent fort surpris de voir tomber ce corps à genoux sur la place, la corde, quoique toute neuve, s'étant rompue d'elle-même, lorsque le Grec s'allait mettre en devoir de la délier ou de la couper. Les chrétiens furent ensuite obligés de le traîner sur la grève, d'où, ayant été mis dans une barque et porté en haute mer, il fut jeté dans l'eau, après qu'on lui eut attaché une grosse pierre au col et qu'on lui eut ouvert les flancs, afin qu'il demeurât au fond de la mer, tout ainsi que Nicolas avait prédit de sa mort à sa mère et à sa femme, un peu devant son dernier emprisonnement. Quand le corps eut été jeté dans la mer, il s'y éleva une furieuse tourmente qui dura trois jours. Un homme digne de foi assure avoir vu trois nuits de suite, pendant un long espace de temps, des lumières et des feux sur l'endroit de la mer où le corps fut submergé. On parle de plusieurs autres merveilles qui précédèrent et qui suivirent sa glorieuse mort, desquelles j'aime mieux ne rien dire que de raconter des choses qui ne sont pas encore avérées ou dont on ignore les circonstances.

∴

Le lecteur aura de lui-même remarqué l'émotion sympathique avec laquelle le P. Vabois raconte le martyre de Nicolas Casetti. S'il n'en a pas été le témoin oculaire, il s'est sûrement renseigné à bonne source; aussi sa narration pleine de traits précis est-elle de beaucoup supérieure à

(1) Le P. Vabois, *op. cit.*, p. 205, nous apprend que cet Arménien, nommé Georges, avait passé quarante ans dans l'infidélité et que, s'étant repenti de sa faute, il endura le martyre le 25 avril 1656, à l'âge de soixante ans. « Ce nom, ajoute le missionnaire, a déjà été imprimé dans notre relation de l'île de Saint-Erini (Santorin). »

celle de Nicodème. En outre, il a soin de nous présenter son héros, sinon comme un catholique de fait, au moins comme un dissident de bonne foi : « L'un de ses enfants, dit-il, est maintenant à l'école des Pères de notre Compagnie, ce qui fait assez connaître qu'il était dans le sentier de l'Eglise romaine. » Ce sont sans doute ces relations des missionnaires avec la famille Casetti, relations peut-être antérieures à la mort de Nicolas, qui ont donné naissance à la légende, reproduite par Nicodème, et d'après laquelle le corps du martyr aurait été emporté en France (1).

R. Bousquet.

(1) Les Jésuites s'étaient établis à Smyrne vers la fin de 1623 sous la conduite du P. François de Canillac. Chargés officiellement du service de la chapelle consulaire française, ils s'occupaient activement des Grecs et des Arméniens qu'ils attiraient par une école, des catéchismes et des prédications en leurs langues. Le P. Jérôme Queyrot, entre autres, prêchait dans l'église grecque Saint-Georges. Le métropolite grec Jacques lui confia l'éducation de son neveu; ce prélat, qui prétendait n'avoir « autre créance que celle qui est couchée dans le décret de l'union du concile de Florence », donnait aux missionnaires toute permission de confesser ses diocésains.

CONSTANTINOPLE

LE COUVENT DE L'ÉVERGÉTIS

Après la note consacrée à l'Evergétès (1), l'heure semble venue de consacrer quelque chose de semblable à l'Evergétis. Il est vrai que parler de cette maison, c'est parler surtout des moines Paul et Timothée qui l'ont bâtie. Mais peu importe. Quand bien même la présente notice roulerait presque entièrement sur Paul et sur Timothée, elle ne roulerait pas sur un sujet susceptible de paraître rebattu à des lecteurs occidentaux.

Fondateur de monastère, vénéré comme un saint par ses disciples, auteur d'une oraison introduite dans l'office et d'un volumineux ouvrage déjà imprimé trois fois, Paul était néanmoins resté très peu connu jusqu'à ces derniers temps, à tel point que tout le monde ignorait la date exacte de sa vie, que d'aucuns le confondaient avec un homonyme et que les érudits européens les mieux qualifiés connaissaient à peine son livre par ouï-dire et par des catalogues de manuscrits (2).

Quant à Timothée, également honoré comme un saint par ses moines et ordonnateur d'un calendrier liturgique fort en vogue dans les cloîtres byzantins, nul au monde, je crois, ne soupçonnait son existence.

En 1892, pour la première fois, un rayon de lumière se mit à poindre autour d'eux : on apprit à cette date que la bibliothèque nationale d'Athènes possédait le typikon liturgique et le typikon ktétorique du monastère de l'Evergétis (2). Peu après, un savant russe étudiait ces deux pièces dans la revue de l'Académie spirituelle de Kiev (3) et il en publiait le texte complet dans un grand recueil de typika (4).

Ce sont les précieuses données de ces documents que je voudrais mettre en œuvre à mon tour, mais en y ajoutant,

(1) *Echos d'Orient*, t. IX, p. 228-232.

(2) Voir A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzant. Litteratur*, 2e édit., p. 188.

(2) J. et A. Sakkelion, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. Athènes, 1892, p. 141.

(3) A. Dmitrievskij, *Un monastère peu connu de Constantinople. la Théotokos Evergétis et son typikon* (en russe), dans les *Travaux de l'Académie spirituelle de Kiev*, juillet 1895, p. 421-443. Je ne renverrai plus à cet article, attendu que tous les renseignements y contenus se retrouvent aux pages XXXIII-LIII de la préface que le même savant a mise en tête du grand ouvrage mentionné dans la note qui suit.

(4) A. Dmitrievskij, *Description des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques de l'Orient orthodoxe* (en russe), t. Ier, Τυπικά. Kiev, 1895, p. 256-655. Je citerai cet ouvrage sous le nom de *Typika*.

comme de juste, un certain nombre de renseignements nouveaux.

∴

On appelle typikon liturgique un écrit qui fixe à telle ou telle église son calendrier, en déterminant la messe et les différents offices de chaque jour de l'année avec toutes et chacune de leurs parties : il y là, tout ensemble, pour parler à la latine, quelque chose du missel, du bréviaire, du cérémonial et de l'ordo. On dénomme typikon ktétorique une charte qui impose à telle ou telle communauté son organisation, en indiquant les grandes lignes et certains petits détails du genre de vie à suivre: cela constitue du même coup, pour s'exprimer à l'occidentale, un amalgame de règle, de constitutions, de règlement et de coutumier. Le typikon liturgique tire son nom de son objet, car il roule d'un bout à l'autre sur le rite; le typikon ktétorique le tire de son auteur qui est presque toujours un κτήτωρ, c'est-à-dire un personnage fondateur ou un patron propriétaire du couvent.

Les deux typika du couvent de l'Evergétis se trouvent dans le codex 788 de la bibliothèque nationale d'Athènes, lequel paraît avoir été écrit vers le milieu du XIIe siècle (1). On les rencontre aussi dans le codex Athous 6263, mais celui-ci n'est qu'une copie toute récente du manuscrit athénien (2), et il suffit de l'avoir mentionné pour mémoire.

Aux yeux du copiste auquel nous devons l'Athen. 788, le typikon liturgique était le plus important des deux; aussi le plaça-t-il le premier. Mais ce n'est point là l'ordre original. Primitivement, en effet, le typikon ktétorique venait en tête: la preuve en est dans sa teneur qui l'exige, comme aussi dans son titre qui le présente comme un prologue aux prescriptions liturgiques. Cela étant, et bien que l'éditeur ne l'ait point remis à sa place (1), nous nous permettrons de parler de lui en premier lieu, d'autant que certains de ses quarante-trois chapitres sont les seules pages de l'ensemble qui renferment les renseignements historiques dont nous avons besoin.

∴

L'auteur du typikon, déclare le titre, c'est Timothée, moine et prêtre, qui devint higoumène de l'Evergétis au moment où disparut le fondateur de ce monastère.

Après quelques lignes d'introduction, Timothée consacre un petit chapitre à l'origine du couvent. Ce lieu, dit-il, était une propriété suburbaine de notre père Paul qui le tenait de ses parents par voie d'héritage. Un jour, épris d'amour pour Dieu et la solitude, Paul quitta notre grande ville de Constantinople, sa patrie, et s'en vint dans cette campagne au mois de juin de l'indiction II et de l'an 6556. C'est là que je le rejoignis moi-même au mois de septembre de l'indiction III et de l'an 6557.

Dans le chapitre qui suit, Timothée ajoute d'autres détails non moins intéressants. Fixé ici, écrit-il, notre père Paul transforma sa propriété en monastère, bâtit de modestes cellules et donna l'habit monastique à moi et à quelques autres. Puis, après cinq années seulement de vie religieuse, il mourut le 16 avril de l'an 6562. Son monastère, qu'il me laissa par testament, était bien peu de chose. Depuis, à la faveur de ses prières et grâce à la protection de l'Evergétis, il m'a été permis de lui donner l'importance qu'il a maintenant : une église s'est élevée en l'honneur de la Theotokos Evergétis: de meilleures cellules ont remplacé les anciennes; des livres, des vases sacrés, des images saintes, des ornements et des meubles liturgiques ont été réunis; l'acquisition

(1) J. et A. SAKKELION, *op. et loc. cit.*

(2) S. LAMBROS, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos*, t. II. Cambridge, 1900, p. 417.

(1) Dans les *Typika* de Dmitrievskij, le typikon liturgique occupe les pages 256-614, et le typikon ktétorique les pages 615-655.

d'immeubles est venue assurer l'entretien de la communauté. Tous ces résultats sont d'ailleurs consignés dans l'inventaire officiel des biens du couvent et il n'y a pas lieu d'y insister.

Ainsi parle Timothée en ces deux chapitres (1). Avant de le suivre plus loin, il convient de mettre à profit ses premières données touchant le fondateur et la position de l'Evergétis. Il serait assez inutile, en effet, d'expliquer au préalable la dénomination du couvent : comme chacun l'a deviné, la maison de Paul devait son nom à la céleste patronne qu'elle s'était choisie, entendez la Sainte Vierge, la Mère de Dieu, la Theotokos, mais la Theotokos honorée sous le titre spécial de *Bienfaitrice* ou, comme on dirait ailleurs, Notre-Dame des Bienfaits.

*
* *

Paul, le fondateur de l'Evergétis, était un Constantinopolitain. M. Dmitrievskij, je le sais, affirme le contraire. Il écrit (2) que Paul, « quittant sa patrie, ses parents, sa famille et ses amis, se rendit à Constantinople ». Mais le texte grec qui lui sert de base ne souffre aucune difficulté. Ce texte donne expressément Constantinople comme la patrie de Paul et il déclare que c'est en quittant Constantinople, sa ville natale, que Paul dit adieu à tous les siens : τὴς βασιλίδα ταύτην εὐθὺς μεγαλόπολιν καὶ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα καταλιπών, πρὸς δὲ καὶ γονεῖς καὶ λοιποὺς συγγενεῖς..... (3) Tant pis pour le docte professeur de Kiev s'il imprime en russe le contraire de ce qu'il publie en grec !

Par sa naissance, notre Paul appartenait à une famille pourvue d'une certaine fortune. On s'en convaincra en se rappelant qu'il possédait à titre patrimonial l'emplacement suburbain où allait s'élever l'Evergétis. Au surplus, Timothée atteste que son père spirituel, en embrassant la vie religieuse, abandonna du même coup, non seulement parents et amis, mais aussi la richesse (1). Il ne faut pourtant rien exagérer ni prétendre avec assurance que le second higoumène hérita du fondateur l'argent qui lui servit à payer ses dispendieuses constructions. La chose est possible, assurément, mais rien que possible : on peut jouir d'une aisance relative sans laisser pour cela une opulente succession.

A sa fortune, quelle qu'en fût l'importance, notre Paul ajoutait un certain degré de savoir. Du moins, connaissait-il à fond, en vrai moine, la littérature mystique du monachisme byzantin. Il le prouva en travaillant sur cette littérature durant son court passage dans le cloître et en laissant, à l'heure de sa mort, un recueil de spiritualité sur lequel nous aurons à revenir.

Paul était encore plus vertueux que savant. Sans doute, avec si peu de temps sous le froc, sa sainteté ne parvint pas à jouir du rayonnement et de l'éclat qui entourèrent de leur vivant tant d'autres héros du christianisme. Pourtant, ses disciples n'hésitèrent pas un seul instant à le regarder comme un saint; ils lui consacrèrent une fête dès le lendemain de sa mort.

Celle-ci, au témoignage de Timothée (2), survint le 16 avril 6562 du monde, c'est-à-dire le 16 avril 1054 de notre ère. Il y avait alors cinq ans, ajoute le même témoin, que Paul avait renoncé au siècle. Seulement Timothée date cette renonciation d'une manière contradictoire en l'assignant tout ensemble à juin de l'an 6556, qui est juin 1048, et à juin de l'indiction II, qui est juin 1049. M. Dmitrievskij, j'ai le regret de le dire, n'a pas remarqué cette petite difficulté, il n'a pas même pris garde qu'il écrivait en russe « indiction *quatrième* » là où le texte grec porte expressément « *seconde* indiction », et il s'est arrêté à la date 1048 (3). On peut ne pas s'accorder avec lui. De juin 1048 à avril 1054 il se serait écoulé cinq ans

(1) *Typika*, p. 615-616.
(2) *Typika*, p. XXXVI.
(3) *Typika*, p. 615.

(1) *Typika*, p. 616.
(2) *Typika*, p. 616.
(3) *Typika*, p. XXXVI.

plus neuf mois et dans ce cas, suivant l'usage byzantin, Timothée n'eût pas manqué d'indiquer six années pour la durée de la vie religieuse de son maître spirituel. Comme il ne parle que de cinq ans, on a plutôt à se prononcer pour 1049.

Nous dirons donc, jusqu'à preuve du contraire, que Paul devint religieux en juin 1049 et qu'il mourut le 16 avril 1054.

* * *

Depuis les indications formelles de Timothée, les titres de Paul à la fondation de l'Evergétis sont indiscutables. Auparavant, notre saint avait un compétiteur en la personne d'un protoasecretis dénommé Basile.

Placé le premier en face des deux rivaux, du Cange se contenta de les signaler l'un après l'autre sans prendre parti (1). Il écrivit : « Un certain Basile protoasecretis est appelé fondateur de ce monastère en tête d'une épigramme en l'honneur de Syméon Métaphraste éditée dans le *de Symeonibus* d'Allatius. » Mais il ajouta sur-le-champ : « Par ailleurs, le codex 1767 de la bibliothèque royale est intitulé *Recueil ascétique de Paul, moine, fondateur et supérieur du couvent de la Theotokos Evergétis.* »

Depuis, malgré le grand nombre de manuscrits renfermant ce même recueil ascétique et saluant en son auteur le ktétor de l'Evergétis, les byzantinistes restaient partagés. Chez les Russes, pour s'en tenir à eux, Kondakof donnait la préférence à Basile (2), tandis que Sawaïtof se prononçait en faveur de Paul (3).

Si la discussion est aujourd'hui définitivement tranchée, il reste à expliquer le titre dont s'accompagne le nom du protoasecretis Basile. Allatius a publié de ce personnage trois épigrammes en l'honneur, non pas de Syméon Métaphraste, comme le prétend du Cange, mais bien de Syméon le Jeune, higoumène du monastère urbain de Saint-Mamas. Au-dessus de la première de ces trois pièces on lit bien ce qu'affirme l'auteur de la *Constantinopolis christiana*, à savoir : Βασιλείου πρωτοασηκρῆτις καὶ κτήτορος τῆς Εὐεργέτιδος (1). Comment élucider ce mystère ?

Le protoasecretis Basile n'est point connu. Identifiable sans doute avec le Basile asecretis dont un codex du XIIIe ou XIVe siècle renferme une épigramme sur saint Jean Damascène (2), il a dû vivre avant 1350 ; mais quand ? Pour le préciser un peu, il faudrait savoir exactement l'âge des manuscrits qui reproduisent ses vers. D'ici là, il paraît téméraire de voir en lui, comme on le fait (3), un contemporain de Syméon le Jeune, car ses épigrammes peuvent fort bien, malgré leurs apostrophes, n'avoir été placées que plus tard devant l'œuvre du grand mystique. Du moins, s'il est permis de supposer que Basile connut personnellement Syméon le Jeune († 12 mars 1022), il est tout aussi permis de croire qu'il ne le connut d'aucune façon. Et ce vague nous force à multiplier les hypothèses touchant le rôle joué par Basile comme κτήτωρ μονῆς τῆς Εὐεργέτιδος.

S'agit-il vraiment de notre Evergétis ? Si oui, il y a lieu de se demander si Basile ne serait pas le nom séculier du personnage qui se fit appeler Paul en devenant religieux.

Au cas où l'on écarterait cette première hypothèse, on pourrait encore se représenter le protoasecretis sous trois aspects : peut-être ne fut-il ktétor qu'au sens de patron et de bienfaiteur insigne ; peut-être ne fut-il que le restaurateur des constructions élevées par Timothée ; peut-être ne fut-il que le fondateur de la procure possédée par le couvent de Paul.

(1) *Constantinopolis christiana*, lib. IV, édit. de Venise, p. 59.

(2) *Eglises et monuments byzantins de Constantinople* (en russe). Odessa, 1886, p. 72.

(3) *Pèlerinage de l'archevêque Antoine de Novgorod à Constantinople* (en russe). Saint-Pétersbourg, 1872, col. 117-118, n. 151.

(1) MIGNE, *P. G.*, t. CXX, col. 308.

(2) H. STEVENSON SEN., *Codices manuscripti palatini græci bibliothecæ Vaticanæ*, Rome, 1885, p. 131.

(3) A. EHRHARD, dans K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzant. Litteratur*, p. 153 ; M. GÉDÉON, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 206.

Mais il peut aussi être question d'un autre monastère de l'Evergétis, d'un monastère entièrement étranger au nôtre, quoique participant au même patronage de la Theotokos Bienfaitrice et par suite au même nom. Il exista réellement en effet, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, divers établissements homonymes, et rien n'empêche de supposer que l'auteur des épigrammes ait mis la main à la fondation de quelqu'un d'entre eux.

Basile écarté, je ne crois pas nécessaire de relever longuement la phrase étrange où C. Sathas nous parle (1), je traduis textuellement, « d'Antoine Pyropoulos, très saint moine et ktétor du couvent de la suprasainte Theotokos Bienfaitrice ». Cette phrase renferme quelque chose que l'archimandrite Andronic Démétrakopoulos a nettement appelé un faux (2). Nous serons obligés d'y revenir à la fin de cet article, dans le paragraphe consacré à l'œuvre littéraire du premier fondateur de l'Evergétis, et nous verrons que là où Sathas écrit « Antoine Pyropoulos », il faut lire « Paul ».

⁂

Notre couvent de l'Evergétis laisse-t-il indiquer sa position avec exactitude? Quelle situation occupait-il au point de vue topographique?

Moins sages que du Cange, qui refusait de rien spécifier sur ce point, les byzantinistes modernes ont cru devoir placer le monastère à l'intérieur de la ville, j'entends les byzantinistes antérieurs à M. Dmitrievskij. Celui-ci n'a pas suivi les mêmes errements. Tout en faisant de Paul un provincial, qui s'en vint doter la capitale d'un nouveau monastère, il a situé l'Evergétis dans la banlieue (3). Pour nous, après avoir présenté Paul comme un Constantinopolitain de Constantinople qui sortit de la grande ville pour se retirer dans sa propriété suburbaine et la transformer en couvent, nous n'avons pas besoin de dire que nous fixons l'Evergétis hors des murs.

Comment la fixer à l'intérieur avec les textes si formels de l'higoumène Timothée? L'higoumène dit, au sujet du monastère : ἡ καθ' ἡμᾶς αὕτη ἁγιωτάτη μονὴ... προάστειον γέγονε τοῦ... κυροῦ Παύλου (1). Il écrit touchant le fondateur : τὴν βασιλίδα ταύτην..... μεγαλόπολιν καὶ ἑαυτοῦ πατρίδα καταλιπὼν.... τουτὶ κατέλαβε τὸ ἀγρίδιον (2). Il ajoute pour l'un et pour l'autre : ἐνταῦθα..... ἐξελθὼν ὁ μακάριος καὶ τὸν τόπον ἀφιερώσας εἰς μοναστήριον (3). On ne peut rien désirer de mieux.

Ces textes sont empruntés au début du typikon ktétorique. Plus loin, dans cette même pièce, Timothée prouve à nouveau la situation suburbaine de l'Evergétis. Il dit par deux fois que son couvent est exposé aux coups des invasions ennemies (4), ce qui n'aurait pas lieu s'il ne s'élevait hors des murs. Il parle de frères détachés loin du couvent, les uns pour gérer les métokhia ruraux, les autres pour remplir une mission dans la ville (5), ce qui serait impossible si l'Evergétis se trouvait au dedans des murs. Il permet aux futurs higoumènes de circuler autour du monastère et aussi dans les propriétés conventuelles dispersées à travers la campagne, mais il leur interdit formellement de se rendre jamais à Constantinople, sauf le cas d'un ordre donné par l'empereur ou le patriarche, sauf aussi le cas d'une incursion de barbares qui forcerait à évacuer le couvent et à chercher un refuge derrière les remparts (6).

Les indications de Timothée, si elles n'étaient suffisantes par elles-mêmes, pourraient s'appuyer sur un document slave, que M. Dmitrievskij cite avec raison, et sur deux actes latins, qui lui ont échappé.

(1) Νεοελληνικὴ φιλολογία. Athènes, 1868, p. 104.
(2) Ἐπανορθώσεις σφαλμάτων..... Trieste, 1872, p. 14.
(3) *Typika*, p. xxxvi, xxxvii.

(1) *Typika*, p. 615.
(2) *Ibid.*
(3) *Typika*, p. 616.
(4) *Typika*, p. 632, 639.
(5) *Typika*, p. 645.
(6) *Typika*, p. 632.

Le document slave est la Vie des saints Némania, écrite au XIIIe siècle par le hiéromoine Domitien. Pèlerin de Jérusalem pour la deuxième fois, saint Sabas le Serbe traversa au retour Constantinople, en l'année 1235. Or, en y arrivant, dit le texte (1), Sabas « alla d'abord présenter ses hommages à la très sainte Bienfaitrice, à la très pure Theotokos Evergétis ; puis, de là, il se rendit à l'intérieur de la ville auprès du saint apôtre André ». Cette façon de parler n'oblige-t-elle pas à conclure que notre monastère s'élevait à l'extérieur ?

Les deux actes latins sont deux pièces officielles émanées, la première du cardinal légat Benoît de Sainte-Suzanne en 1206, la seconde du pape Honorius III en 1207. L'un donne aux Bénédictins du mont Cassin le monastère Sainte-Marie de Virgioti, l'autre confirme cette donation. Dans les deux, le couvent se trouve indiqué comme appartenant à la banlieue de Constantinople : *extra civitatem Constantinopolitanam* (2). La maison de l'Evergétis, car c'est d'elle qu'il s'agit, s'élevait donc bien hors des murs.

Hors des murs, voilà un résultat acquis. Seulement, nous voudrions une donnée quelconque touchant le point de la banlieue que notre couvent occupait. M. Dmitrievskij s'appuie sur le pèlerinage d'Antoine, archevêque de Novgorod, pour l'indiquer dans le voisinage des monastères urbains de la Périblepte et de Saint-Mokios, non loin de la Porte-Dorée (3). La vérité est que le texte d'Antoine ne dit rien de pareil, attendu qu'il se rapporte à un édifice debout dans l'intérieur des murs, à un métokhion de notre couvent et non à notre couvent lui-même.

⁂

Le grec byzantin et le grec moderne donnent le nom de métokhion à toute propriété immobilière appartenant à une église ou à un couvent et sise à une certaine distance de cette église ou de ce couvent. Le métokhion de couvent, quand il est en ville, se présente, tantôt sous la forme d'une procure, où quelques moines desservent une chapelle et travaillent de leur mieux pour les intérêts matériels et moraux du monastère qui les a détachés à cet effet, tantôt sous la forme d'une ou plusieurs maisons de rapport, dont l'économe conventuel ou quelqu'un de ses représentants cherche à tirer, par voie de location, le plus de ressources possible.

Cela dit, nous pouvons nous reporter au texte d'Antoine de Novgorod.

Ce pèlerin est en tournée dans le coin sud-ouest de Constantinople. Il commence par entrer à l'église de Saint-Diomède. Après avoir visité le couvent de Saint-Mamas et celui de la Périblepte, mais avant d'atteindre le monastère de Saint-Mokios, il rencontre le sanctuaire où sont déposées les reliques de saint Etienne le Jeune. C'est au sortir de ce sanctuaire que sa description porte la phrase suivante :

> Ensuite, vient le métokhion de la sainte Theotokos Evergétis ; dans son église se trouve le bâton en fer surmonté d'une croix du saint apôtre André ; dans ce couvent vivait aussi Sabas, prince serbe, quand il venait de la Sainte Montagne (1).

Antoine, remarquez-le bien, emploie le mot propre de métokhion. Il n'a donc pas en vue l'Evergétis, mais bien la procure possédée à l'intérieur de la ville par l'Evergétis.

Et cela nous aide à comprendre la phrase où le hiéromoine Domitien de Khilandar, disciple et biographe de saint Sabas, nous dit que ce dernier, au retour de Jérusalem, alla faire ses dévotions, d'abord à l'Evergétis et ensuite, en pénétrant dans la ville, à l'apôtre saint André. Evidemment, la première visite de l'illustre voyageur fut pour le couvent suburbain, dédié d'une

(1) *Recueil pravoslave palestinien* (en russe), t. II, fasc. II. Saint-Pétersbourg, 1884, p. 75.

(2) A. BELIN, *Histoire de la latinité de Constantinople*, 2e édit. Paris, 1894, p. 61 ; A. POTTHAST, *Regesta pontificum romanorum*, no 5552, t. Ier, p. 488.

(3) *Typika*, p. XXXVII.

(1) P. SAWAÏTOF, *Voyage à Constantinople de l'archevêque Antoine de Novgorod* (en russe). Saint-Pétersbourg, 1872, col. 118-119.

façon toute particulière à la Theotokos Evergétis, et la seconde seulement pour le metokhion urbain, possesseur d'un bâton de l'apôtre André.

Que, de plus, comme l'ajoute l'archevêque de Novgorod, saint Sabas ait logé dans cette procure lorsqu'il venait du mont Athos à Constantinople, rien de plus vrai. L'hagiographe Domitien dit deux fois en parlant de Sabas que l'Evergétis était « son monastère » (1); il déclare qu'une partie de telle somme reçue par Sabas passa de ses mains dans la caisse du couvent byzantin de l'Evergétis (2); il montre que Sabas avait son pied-à-terre à l'Evergétis chaque fois que les affaires le conduisaient dans la capitale (3). Le Saint, à coup sûr, ne pouvait manquer de partager son temps entre le couvent suburbain et la procure urbaine, mais la procure, à cause de sa position moins excentrique, devait à coup sûr le posséder plus que le couvent.

∴

Avec cela, nous sommes encore à nous demander de quel côté de la banlieue s'élevait la fondation du moine Paul. Ne pouvons-nous, sans nous permettre des précisions injustifiables, hasarder une indication assez vague pour être prouvée, mais tout ensemble assez déterminée pour satisfaire?

La crainte que le typikon manifeste à l'endroit des incursions ennemies (4) fournit une première indication précieuse. Au XIe siècle, les envahisseurs dont Byzance garde le souvenir le plus vivant et dont elle craint toujours les pointes hardies, ce sont, malgré les récentes victoires de Basile II, les barbares d'Europe. Or, ces barbares ne sont à redouter que dans la banlieue thrace de Constantinople. C'est donc là, en terre de Thrace et non de Bithynie, que s'élevait l'Evergétis.

La position du métokhion évergétin va nous fournir une seconde indication plus précieuse encore.

Le métokhion était, nous l'avons dit, dans le coin sud-ouest de Constantinople. Les monuments religieux que l'archevêque de Novgorod (1) rencontre autour de lui le prouvent assez. L'église de Saint-Diomède, voisine de la Porte-Dorée, s'élevait dans l'angle formé par la Marmara et le rempart terrestre (2). L'église de Saint-Mamas se dressait un peu au nord de ce quartier, non loin des murs, face à la porte dite présentement Belgrad-Kapou (3). L'église de la Périblepte ou de Triakontaphyllon subsiste encore dans les mêmes parages, mais un peu à l'Est, sous le nom turco-grec de Soulou-Monastir. L'église de Saint-Mokios occupait un emplacement indéterminé, légèrement au nord de la précédente, non loin d'une citerne homonyme qui a reçu depuis, en se conservant, le nom de Tchoukour-Bostan. Ces quatre monuments suffisent comme points de repère. Visité par Antoine de Novgorod après les trois premiers, mais avant le dernier, le métokhion de l'Evergétis ne saurait être cherché ailleurs.

Cette conclusion se trouve confirmée par une autre donnée du même pèlerin (4). Immédiatement après le passage relatif au métokhion évergétin, avant même la mention de Saint-Mokios, la relation d'Antoine porte ceci :

> Il y a à côté un couvent de femmes où dix martyrs sont enterrés dans un seul tombeau; au-dessus, dans une châsse découverte, sont placées les reliques de la vierge martyre; ce fut l'infidèle empereur Constantin Copronyme qui les martyrisa tous.

(1) A défaut du texte original de Domitien, publié par M. Danitch à Belgrade en 1865, je cite la mauvaise édition élaborée par l'évêque Jirkovich à Vienne en 1794, ou plutôt la reproduction qu'en a donnée A. Chodzko, *Légendes slaves du moyen âge*. Paris, 1858, p. 36, 4 et 69, 29 du texte slave; p. 36, 30 et 71, 18 du texte français.

(2) A. Chodzko, *op. cit.*, p. 38, 6 du texte slave; p. 38, 31-39, 1 du texte français.

(3) A. Chodzko, *op. et loc. cit.*

(4) *Typika*, p. 632, 639.

(1) P. Sawaitof, *op. et loc. cit.*

(2) E. Bouvy, *Souvenirs chrétiens de Constantinople et des environs*. Paris, 1896, p. 44-48.

(3) J. Pargoire, *Les Saint-Mamas de Constantinople*, extrait du *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*. Sofia, 1904, p. 16-19.

(4) P. Sawaitof, *op. et loc. cit.*

Le couvent de femmes en question, le couvent féminin dont l'église conserve les reliques des victimes de Constantin VI, c'est très sûrement Saint-André de Crisis, comme le prouvent les livres liturgiques (1). Mais l'église de Saint-André de Crisis est connue : la mosquée Khodja-Moustapha-Djami s'identifie avec elle. D'où il suit que l'emplacement du métokhion évergétin est à chercher dans les alentours immédiats de cette mosquée.

Or, la position du métokhion doit indiquer approximativement celle du monastère. Les évergétins, quand ils s'étaient aménagé une procure dans la ville, avaient certainement eu soin de la placer au point le plus favorable, c'est-à-dire du côté par où force leur était de pénétrer dans la capitale. Auraient-ils jamais songé à l'établir ainsi dans le quartier de Crisis si leur centre se fût trouvé, par exemple, sur les rives du Bosphore? On peut donc affirmer sans crainte d'erreur que l'Evergétis était dans la banlieue qui s'étend devant les murs terrestres et dans la partie de cette banlieue qui regarde vers la Marmara. On peut même ajouter avec quelque vraisemblance que l'Evergétis se trouvait en face de la porte de Xylokerkos, plus tard Belgrad-Kapou, ouverte devant son métokhion.

Debout dans la campagne, plus ou moins en face de Belgrad-Kapou, c'est bien; mais à quelle distance? La réponse précise nous est fournie par les documents latins qui regardent la cession de l'Evergétis aux Bénédictins du mont Cassin. Ces documents disent de notre monastère qu'il était *extra civitatem Constantinopolitanam infra duo milliaria situm* (1) ou encore *duobus lapidibus Constantinopoli dissitum* (2). L'Evergétis était donc à trois kilomètres des murs.

Si l'on mesure cette distance dans la direction que semble imposer la situation de la procure des évergétins, on arrive à cette hypothèse que l'Evergétis devait s'élever à trois kilomètres de Belgrad-Kapou, c'est-à-dire sur les bords du Tchirpedji-Déré ou du Hasnadar-Déré, très peu au nord du point où ces deux ruisseaux ont leur confluent, très peu au nord de Makri-Keuï.

(A suivre.)

J. PARGOIRE.

MES IMPRESSIONS DE BULGARIE

Je viens, à la faveur des vacances, de passer quelques mois dans ma chère patrie bulgare. J'ai parcouru la jeune principauté dans tous les sens, les Balkans et les Rhodopes, la Roumélie orientale et les terrasses du Danube, les plaines de la Dobroudja et les vallées de l'Isker, de la Toundja, de la Maritza. Sans phrases et grands mots, je vous dirai mes impressions, basées sur des faits précis et des renseignements authentiques, confirmées aussi par l'expérience des autres.

Au point de vue économique et matériel, la Bulgarie a fait en quelques années d'énormes progrès; elle a marché à pas de géant, l'expression n'est pas hyperbolique, dans la voie de la prospérité. Au cours de cette dernière année seulement, citons l'inauguration du port de Varna, si bien placé sur la mer Noire; le creusement d'un grand canal entre la mer et le lac de Devna, qui deviendra un second Bizerte; la construction d'un port fluvial sur le Danube, à Roustchouk; le tracé, à travers les plaines et les montagnes, de

(1) H. DELEHAYE, *Propylæum ad acta sanctorum novembris*, col. 151, 261.

(1) A. BELIN, *Histoire de la latinité de Constantinople*, 2e édition. Paris, 1894, p. 61.

(2) A. BELIN, *op cit.*, p. 60.

belles routes qui relient les plus importantes localités; les premiers travaux de la voie ferrée transbalkanique entre Tirnovo et Stara Zagora, appelée à devenir le chemin rapide entre Bukarest et Constantinople; l'adjudication des chemins de fer de Vidin, de Sistof et de Dobritch, qui viendront de la frontière se greffer sur la voix transversale de Varna-Sophia; la création de nouvelles usines autour des grandes villes; la conversion à des conditions avantageuses des anciens emprunts bulgares. Après cela, il faudrait être vraiment aveugle ou de mauvaise foi pour nier l'essor économique pris, ces derniers temps, par le peuple bulgare et son gouvernement.

Le progrès intellectuel n'est pas moins important.

On pourrait citer par centaines les nouvelles écoles primaires ouvertes dans les villes et les villages. Désormais les locaux en seront installés suivant un plan uniforme, dressé par le ministère de l'Instruction publique et répondant à toutes les conditions de l'hygiène scolaire. Une instruction solide et pratique avant tout est à la disposition des jeunes générations des paysans; les illettrés ne pourront que s'en prendre à eux-mêmes et se reprocher leur ignorance.

Les établissements d'instruction secondaire — gymnases — abondent, surabondent même. L'enseignement étant donné gratuitement par l'Etat, trop nombreux pour le pays sont les élèves qui les fréquentent et qui formeront plus tard l'armée des déclassés, des beaux parleurs, des mécontents, des bureaucrates et des meurt-de-faim. Munis de leur diplôme, ces jeunes gens, garçons et filles, refusent de retourner à la ferme paternelle, où le travail est trop grossier, la société trop ignorante. Ils demandent une place à l'administration, mais les postes sont déjà occupés, et alors ils se lancent dans la politique, le socialisme, les Comités macédoniens : on a des idées avancées, révolutionnaires, on fait partie d'un club bruyant, on arbore une chevelure ébouriffée, les garçons une cravate rouge, les filles un corsage écarlate, et l'on fait des conférences sur Karl Marx et consorts.

Les esprits sérieux ont vu le danger et se sont mis en campagne contre la grande diffusion de l'enseignement des gymnases: ils demandent des écoles secondaires plus pratiques, professionnelles, industrielles, commerciales. On a fait en ce dernier genre quelques essais qui ont réussi. On continuera, ce sera le travail des années qui vont suivre.

Cette réforme parviendra-t-elle à arrêter les flots envahisseurs de l'utopie socialiste et égalitaire? Je crains bien que non, car on a oublié le point le plus important : l'éducation. Ce qui frappe avant tout en Bulgarie, c'est le manque général d'éducation, de savoir-vivre, de manières douces et polies, telles qu'on les rencontre chez d'autres peuples prétendus moins civilisés. Qui vient de l'étranger en est choqué tout de suite. Un long séjour dans le pays ne fait que le confirmer dans cette première impression.

Aucune école primaire ou secondaire ne donne des principes d'éducation; les professeurs meublent l'intelligence, c'est tout; la culture des facultés morales, la formation de la volonté et du cœur sont complètement négligées. Aussi la nation entière s'en ressent. Ceux-là, parmi les professeurs bulgares, le reconnaissent qui ont été élevés au dehors; un d'entre eux m'en faisait lui-même l'aveu pénible et attristé.

Tout d'abord, une chose manque à la base, comme fondement de l'éducation, c'est la religion.

Il y a bien en Bulgarie une religion officielle, la religion chrétienne, dite orthodoxe: mais elle est purement décorative, de surface; elle n'atteint pas les âmes, les consciences; elle se borne aux pratiques extérieures; elle est un rite que l'on accomplit par tradition, par patriotisme, comme marque de race, de nationalité, de langue. Ce point vous expliquera mieux qu'autre chose les mouvements antigrecs en Bulgarie. Les chefs des bandes ou

comités, qui ont « conquis », ces derniers mois, les églises grecques à Varna, Bourgas, Philippopoli et ailleurs, ne mettent jamais les pieds à l'église bulgare. J'en connais plusieurs personnellement et intimement, ils n'ont aucun sentiment religieux.

Dans la famille, l'enfant ne reçoit aucune formation religieuse, sa mère ne lui enseigne aucune prière, pas même le signe de croix; j'en ai des preuves nombreuses.

A l'école primaire, rien de mieux. Le programme officiel comporte sans doute l'enseignement du *Zakon Bogi* ou loi de Dieu, par où l'on entend l'Histoire Sainte, mais c'est tout; pas de catéchisme, pas d'instruction religieuse. Le programme officiel comporte encore, sans doute, l'assistance de l'école à certains offices de l'église, l'obligation de la confession et de la communion annuelles. Et en effet, les instituteurs accompagnent leurs élèves que l'on confesse quatre par quatre à la fois; mais ils ont soin, avant de les conduire, de ne pas leur ménager les déclarations impies : « Tout ceci, leur disent-ils, n'a d'autre but que d'obéir au règlement; ce sont des choses sans importance, des mômeries, des singeries, que l'on abandonne plus tard avec l'enfance et le jeune âge; la religion était bonne autrefois, maintenant la science et le progrès la feront disparaitre. »

Je n'invente rien.

Dans les cours du soir, faits aux adultes, élèves volontaires, le même instituteur enseignera que la Bible ne contient que des fables bonnes pour les vieilles gens, pour les vieux ignares. Il ouvre la Bible, en lit quelques versets, les réfute en exposant les théories de Darwin contre la création.

Au dernier Congrès national des instituteurs, à Sophia, on a demandé la suppression du Zakon Bogi, l'abolition de toute prière, l'interdiction aux popes d'aller aux écoles, la dispense pour les maîtres de conduire les enfants aux églises.

L'enseignement secondaire des gymnases est pire encore. Tel professeur enseigne l'athéisme, le rationalisme, l'irréligion. Aussi quels résultats produit-on! Les élèves, conduits par leurs maîtres, vont à l'église en gouailleurs, se confessent, communient, puis courent cracher les Saintes Espèces dans la rue, au vu et au su des camarades qui rient, tandis que les professeurs font semblant de ne rien voir, soucieux d'éviter toute histoire.

La moralité, on le comprend sans peine, se ressent bien vite d'un pareil manque de convictions religieuses, surtout dans la jeunesse des gymnases.

Je pourrais citer une grande ville où le préfet de police est obligé de sévir en personne et de multiplier les arrestations parmi les potaches. Il faut aussi poster des gendarmes aux portes du pensionnat de tel gymnase pour empêcher les évasions nocturnes des jeunes filles. Tous ceux qui, externes, sont logés en ville, chez l'habitant, jouissent d'une licence complète. Comment s'étonner, dès lors, des révélations scandaleuses des journaux de la capitale? Leurs statistiques sont tristement éloquentes.

Eloquents aussi et navrants les cris d'effroi de ce médecin spécialiste de Sophia qui a cru devoir révéler cette année même le pourcentage affreux des fillettes déflorées dès leur onzième année, en ajoutant que, parmi ses clients, les quatre cinquièmes sont des jeunes filles, élèves de gymnase. Ses confrères, faut-il le dire, ont avoué des chiffres semblables. Et l'on pourrait ajouter bien d'autres détails encore plus attristants de cette immoralité générale chez les élèves.

Plusieurs, en face d'un pareil état de choses, interrogent l'avenir avec angoisse et se demandent quelle utilité pratique retirera la nation bulgare d'une instruction ainsi privée d'éducation forte et sérieuse.

Les mesures prises jusqu'ici ne sont que des palliatifs inefficaces. On a beau montrer l'horreur du vice à la jeunesse et donner à lire aux élèves des ouvrages qui détaillent à leur curiosité malsaine les misérables conséquences de l'inconduite; accompagner ces douteux conseils de conférences scientifiques, de projections

lumineuses, et même de modèles en cire, publiquement exposés devant des auditoires de jeunes filles, rien n'y fera, le mal continuera sa marche envahissante.

Avec cela, qu'allons-nous devenir? Comme ce brave père de famille qui tremblait devant moi pour l'avenir du pays, j'en suis presque à désespérer de notre race, pourtant si forte jusqu'ici et si généreuse.

Manquant de religion, nous manquons d'éducation et de moralité. Sans éducation, nous continuerons à passer pour des barbares; sans moralité, nous périrons.

Mais, me direz-vous, que fait le clergé bulgare en face de ce dévergondage moral? Hélas! rien, rien, trois fois rien.

Vous connaissez sa constitution hiérarchique, son saint-synode dirigeant, ses métropolites et ses évêques. Vous savez leurs occupations plutôt politiques et administratives que religieuses.

Le bas clergé, celui des paroisses urbaines et rurales, chante l'office, célèbre la Messe, baptise, marie, enterre. Il fait cela, notre prêtre, mais il ne fait pas autre chose. Hors de là, il vit de sa modeste vie de famille, soigne sa femme et ses enfants, cherche une place à ses garçons et un mari à ses filles.

Le reste, le progrès religieux de ses ouailles, lui importe infiniment peu. En général, d'ailleurs, il n'a pas eu de préparation au sacerdoce, qu'il considère comme un métier ordinaire. S'il prêche, mais c'est très rare, le fond de sa prédication consiste à déblatérer contre la propagande catholique, à ressasser les vieilles histoires démodées contre le Pape de Rome.

Comme toute corporation bulgare qui se respecte, nos prêtres ont leur Congrès annuel à Sophia. Bien rares sont les orateurs qui y demandent le relèvement intellectuel et moral du bas clergé. Les délégués ne traitent que de questions intéressant la situation financière et matérielle.

Et le clergé régulier dans les couvents, les moines qui ont tout quitté pour se donner à Dieu? Hélas! il vaut mieux ne pas en parler; on n'aurait à dire que sa misère surnaturelle, sa misère intellectuelle et sa misère morale.

Si vous ne me croyez pas sur parole, informez-vous n'importe de quel côté. Demandez, par exemple, aux paysans de Tirnovo pourquoi les couvents qui entourent cette ancienne capitale sont évités comme la peste, ils auront force détails à vous raconter.

Et voilà pourquoi des vacances que j'entrevoyais si heureuses se sont terminées sur une pensée de tristesse profonde. Vous savez mon enthousiasme au moment du départ; j'allais revivre dans ma chère Bulgarie, je me promettais de jouir indiciblement à voir par moi-même ses rapides progrès, à toucher du doigt son précoce épanouissement. Et maintenant? J'ai vu, j'ai touché; mais je n'ai vu qu'à travers des larmes, mais je n'ai touché qu'en tremblant. Oh! se heurter ainsi, chez des compatriotes et des frères, à une décadence religieuse et morale qu'on ne soupçonnait même pas, constater que la civilisation matérielle y a traîné après elle tout ce que les peuples les plus avancés ont de plus aventureux comme théories et de plus corrompu comme pratiques, apprendre que l'avilissement des mœurs est en passe de tarir, aux flancs des nouvelles générations, les sources mêmes de la vie de la race, quelle souffrance!

Et une chose l'augmente encore, cette souffrance; c'est que rien ne laisse entrevoir d'où le salut peut nous venir. Notre personnel enseignant est trop dévoyé, trop engagé dans les sentiers du socialisme et de la révolution, pour revenir de lui-même au droit chemin et y conduire un jour les autres. Notre Église orthodoxe est trop dénuée de prise sur la société et d'action sur les âmes, trop formaliste et trop morte pour retenir nos enfants sur la pente mauvaise et leur mettre au cœur les sentiments qui font des lendemains à la prospérité d'un peuple. Mon Dieu, qui nous sauvera?

KRESTIO S. PAVLOF.

LA CRISE DE LA GRANDE ÉGLISE

La Grande Eglise, organe politico-religieux de l'hellénisme à Constantinople, continue de traverser une crise redoutable.

La Grande Eglise perd chaque jour un peu de son ancienne influence dans les centres orthodoxes du Sud. Photios, patriarche d'Alexandrie, témoigne assurément d'un grand zèle pour la cause grecque; mais, ne la confondant pas avec celle du Phanar, il ne cesse de tendre aux Phanariotes pièges sur pièges. Damien, patriarche de Jérusalem, proteste d'un grand dévouement pour les gens de la Corne d'Or chaque fois qu'il s'agit de tendre la main aux aumônes; mais quand il s'agit de prendre une décision, d'aliéner, par exemple, les biens dédiés de Bucovine, il fait à sa tête. Grégoire, patriarche d'Antioche, cherche un rapprochement avec son collègue du Bosphore, en offrant une pension mensuelle de 1 000 piastres aux trois métropolites jadis assis sur les sièges de Tarse et Adana, de Diarbékir et d'Alep; mais c'est à la condition que ces trois prélats grecs accepteront de se considérer comme démissionnaires. Faut-il parler de Chypre où tous les essais d'intervention œcuménique n'ont pu encore, depuis sept ans, mettre fin à la guerre des deux Cyrille?

La Grande Eglise a maille à partir même avec Athènes. Savez-vous bien que les gens d'Athènes refusent de partager équitablement, devant la Porte et l'Europe, les responsabilités encourues par la formation des bandes helléno-macédoniennes?

La Grande Eglise, à plus forte raison, se trouve en très mauvais termes avec les barbares qui prétendent lui disputer ses fidèles de Macédoine. La lutte a commencé; elle durera, car ni Roumains ni Bulgares n'entendent abandonner la partie avant d'avoir définitivement arraché leurs frères de Turquie à l'hellénisation.

Comment se mène cette guerre où la politique a plus de part que la religion, nul ne l'ignore. Elle se poursuit dans les vilayets ottomans par de mutuels assassinats et des égorgements réciproques; dans la Bulgarie, par la destruction violente de tout ce qui est grec; dans la Roumanie, par la suppression méthodique des derniers restes de l'hellénisme.

Il n'y a pas lieu d'insister sur les événements de Roumanie qui se développent sans éclat d'après le programme de représailles déjà connu. Sauf une exception à Galatz, où l'indignation populaire s'est traduite, le 10 septembre, par des violences, les sujets du roi Carol laissent assez volontiers à leurs gouvernants le soin de faire sentir aux Grecs du royaume tout ce que l'hellénisme, par sa conduite vis-à-vis des Aromans, s'est attiré de vengeances et de haines. De quoi les gouvernants roumains s'acquittent avec sagesse et mesure, au mieux des intérêts nationaux.

En Bulgarie, où le peuple a marché sans aucun souci de la modération, le combat paraît sur le point de finir faute de combattants du côté grec. Non pas que les Grecs de la principauté aient émigré en masse; mais il n'en reste plus, ou presque plus, qui veuillent encore bruyamment confondre leur cause avec celle d'Athènes ou du Phanar. Tous désormais sont convaincus de leur impuissance à vivre plus longtemps en marge des idées et des sentiments du pays qui les a vus naître ou qui les héberge; ils sentent que l'heure est passée où l'on pouvait froisser de toute façon et braver comme à plaisir le patriotisme bulgare; ils éprouvent le besoin d'identifier enfin leurs intérêts propres avec les intérêts mêmes de la Bulgarie. Sans doute, les irréductibles ne manqueront pas qui, la tête aujourd'hui baissée devant l'orage, s'empresseront de la relever une fois l'orage passé. Il n'empêche que c'en est bien fait de l'hellénisme sur les terres du prince Ferdinand.

Hier encore, la Grande Eglise y exerçait sa juridiction par l'entremise de cinq métropolites : celui de Varna, dans la Bulgarie du Nord; ceux de Philippopoli, de Mesemvria et d'Ankhialo, dans la Roumélie orientale; celui de Sozoagathopolis, à cheval sur la frontière turco-bulgare. Aujourd'hui les cinq métropolites ont disparu.

Mgr Néophytos de Varna languit à Constantinople depuis que son double échec du 16 juin et du 7 juillet lui a démontré l'impossibilité de pénétrer dans sa bonne ville. A Philippopoli, le siège de Mgr Photios s'est vidé la veille du 29 juillet, soit que le meeting annoncé pour cette date eût causé quelque subite inquiétude au digne prélat, soit plutôt que sa dévotion lui eût tout à coup suggéré d'entreprendre devers le Phanar un pèlerinage qui dure encore. Constantinople abrite pareillement Mgr Khariton de Mesemvria, car les fins politiques de la Corne d'Or ont imaginé de le rappeler précipitamment, à la mi-août, espérant ainsi créer un mouvement d'opinion contre la Bulgarie, terre inhospitalière et barbare. Mgr Dorothée de Sozoagathopolis eût été rappelé de même s'il n'avait jugé bon d'épargner cette peine au Phanar en prenant lui-même les devants : de la petite ville bulgare de Sozopolis, où l'avait surpris la première nouvelle du mouvement antihellénique, le brave métropolite n'avait fait qu'un bond jusqu'à la bourgade turque d'Agathopolis. Quant à Mgr Basile d'Ankhialo, ce patriote qui faisait jurer à ses ouailles, le 10 août, de battre les Bulgares ou de mourir et qui sortait de sa cathédrale armé d'une croix et d'un revolver, on sait que la police bulgare l'a cueilli entre deux tonneaux, dans une cave, et l'a doucement déposé à la métropole exarchiste de Sliven, où il attend l'heure de comparaître devant les tribunaux.

Ainsi réduite à néant, la hiérarchie phanariote réussira-t-elle à se reconstituer en Bulgarie? Ce n'est guère probable. En tout cas, si je suis bien informé, les gouvernants de Sofia se promettent bien de ne pas faciliter la chose. Ils s'appuyeront pour cela sur les pièces authentiques, sur les publications officielles où le Phanar, dans sa rage impuissante, s'est oublié aux pires injures contre le prince Ferdinand, ses ministres et ses sujets.

Naguère, diront-ils au patriarcat, vous avez rappelé votre Khariton de Mesemvria en déclarant très haut qu'un métropolite phanariote ne saurait vivre dans un pays aussi barbare que le nôtre. Fort bien; mais pourquoi voulez-vous nous renvoyer vos prélats maintenant? Notre barbarie n'a point changé. Que vos métropolites restent chez eux!

Avec la hiérarchie, l'orthodoxie phanariote risque fort de perdre tous les établissements de culte ou d'enseignement par où les Grecs de la principauté se maintenaient jusqu'ici fidèles au patriarcat et à l'hellénisme.

Ces Grecs sont assez nombreux. Voici quelques semaines, la *Vérité ecclésiastique* les évaluait à une centaine de mille. Elle en comptait, groupés en communautés, 81 923, dont 16716 dans la Bulgarie du Nord et 65 207 dans la Roumélie orientale. A quoi elle ajoutait, comme vivant de droite et de gauche hors de toute organisation, un premier lot de quatre à cinq milliers d'âmes et, comme bulgarisés malgré eux, un second lot de douze à quinze milliers d'individus. Ce qui fait bien, si l'on se fie à cette statistique, un nombre rond de 100 000 Grecs en Bulgarie, tous sujets bulgares, sauf 8090 de nationalité hellène et quelques centaines de nationalité ottomane.

En juillet dernier, d'après la même source, l'hellénisme de Bulgarie possédait 113 églises, desservies, sans parler des cinq métropolites, par 145 prêtres. Il possédait aussi 12 monastères avec 14 hiéromoines. Il possédait encore 66 écoles dirigées par 186 maîtres ou maîtresses et fréquentées par 7744 enfants de l'un et l'autre sexe. De tout cela, rien ne reste, ou presque rien, à l'heure qu'il est.

La plupart des églises sont passées aux

mains des Bulgares. Les unes ont été arrachées à leurs possesseurs de vive force par la foule échauffée en quelque meeting; les autres ont été offertes, sinon de bonne grâce, du moins sans résistance, sous le coup de la frayeur. A chaque fois, pour bien affirmer leur prise de possession, les nouveaux maîtres ont remplacé les livres liturgiques grecs par des livres liturgiques slaves, poussé des prêtres exarchistes à l'autel et changé le patronage de l'édifice conquis. Ces églises seront-elles jamais rendues? Quelques-unes peut-être, quand la justice prononcera; mais combien où le *Gospodi pomilouï* aura remplacé le *Kyrie eleison* pour toujours!

Le sort des écoles n'a pas été meilleur. Aucune n'a ouvert ses portes à la date ordinaire de la rentrée, et, pour beaucoup, les vacances menacent de durer éternellement. Celles qui échapperont au désastre, s'il en échappe, devront dépouiller leur caractère purement hellénique. Ainsi l'a décidé le Conseil des ministres tenu à Sofia, le 28 septembre.

La Grande Eglise, impuissante à réparer le désastre, entend du moins se venger. Elle n'a aucune prise sur le gouvernement princier, elle ne peut rien contre les membres de cette Société du *Beulgarski Rodolioubetz*, du *Patriote bulgare*, qui, née à Varna, s'est rapidement acclimatée partout où il s'agissait d'organiser le mouvement antihellénique. Mais, tenez, voici l'exarque bulgare. L'exarque est à Constantinople, sous la main du sultan. La Grande Eglise fera des pieds et des mains contre l'exarque.

Exposer ici toutes les intrigues du patriarcat œcuménique à l'endroit de l'exarchat rival serait chose assez peu intéressante. Il suffira de dire que les autorités officielles du Phanar viennent d'adresser à la Sublime Porte des réclamations impérieuses : ou la Porte se prononcera ouvertement pour le schisme bulgare, et alors elle verra ce à quoi de pareilles circonstances peuvent réduire l'orthodoxie grecque; ou la Porte prendra sérieusement parti contre l'exarchat perturbateur et alors elle devra livrer l'exarque, avec ses évêques et ses prêtres, aux châtiments canoniques du Phanar. Telle est la demande, et formulée, je le repète, en termes impérieux.

Pour le moment, il ne semble pas que tant de prétention puisse arracher autre chose que des sourires et de la pitié. En tout cas, un fait grave vient de se passer qui paraîtra, je le crains, de mauvais augure pour les Grecs. Mgr Nathanaël, évêque bulgare de Philippopoli, étant mort, et Mgr Maxime, désigné pour le siège bulgare d'Uskub, étant repoussé par la Porte, les Bulgares ont offert de transférer ce dernier prélat d'Uskub à Philippopoli, mais à la condition expresse qu'il serait sacré à Constantinople même et par l'exarque en personne. L'accord s'est effectivement conclu sur ces bases. Le 30 septembre, assisté des évêques de Roustchouk et de Tirnovo venus tout exprès de la principauté, Mgr Joseph a sacré Mgr Maxime dans la cathédrale bulgare de Balat, debout à cent mètres de la cathédrale grecque du Phanar. Quel soufflet pour la Grande Eglise!

Un autre désappointement lui est venu de Macédoine avec l'assassinat de Mgr Photios, métropolite de Koritsa.

Ce malheureux avait reçu un rendez-vous de Mgr Germain, son collègue de Kastoria : réunis à mi-chemin de leur villes épiscopales, les deux pasteurs devaient organiser une commune campagne de propagande sur la frontière des deux éparchies, parmi les villages gagnés au bulgarisme ou au roumanisme. Les expéditions de ce genre étant interdites, les autorités locales avaient essayé d'empêcher le départ du métropolite. Lui, tout de même, était parti. Il commençait déjà son apostolique tournée, il approchait du village orthodoxe de Pratovista, quand soudain, le 22 septembre, à 5 h. 1/2 du soir, un coup de feu l'a jeté raide mort à bas de son cheval.

Cet assassinat est chose grave. Si on pouvait l'inscrire à l'actif de quelque

bande opérant pour le compte du bulgarisme ou du roumanisme, il prouverait simplement que la propagande politico-religieuse continue de plus belle en Macédoine et qu'elle emploie toujours les évangéliques moyens, chers à toutes les fractions ethniques de l'orthodoxie byzantine. Mais les coupables ne sont point là, et cette circonstance donne au crime du 22 septembre, pour le Phanar, une gravité toute particulière.

En effet, ce bras que n'a point armé un Comité chrétien, qui donc a bien pu l'armer? Vous pressentez la réponse. Vous la pressentirez davantage encore si j'ajoute que l'escorte de Mgr Photios s'empressa, le voyant frappé, de prendre la fuite pour ne pas savoir d'où venait la balle meurtrière ou du moins pour ne pas reconnaître l'Albanais, l'individu habillé à l'albanaise, qui tenait l'embuscade. Et donc quelque musulman se cache là derrière, quelque haut fonctionnaire, sans doute.

Ce musulman, ce fonctionnaire, la voix publique n'a pas eu de peine à le désigner. Sa culpabilité a paru si évidente que le patriarcat œcuménique, tout désireux qu'il fût d'incriminer Roumains ou Bulgares, s'est vu dans l'obligation d'y renoncer. La *Vérité ecclésiastique*, cette feuille officielle dont les colonnes se remplissent à narrer les atroces brigandages des rivaux chrétiens, la *Vérité ecclésiastique* elle-même n'a pas trouvé dans la tragique disparition de Mgr Photios, un métropolite pourtant et le premier tué, la matière d'une seule récrimination; elle a raconté par deux fois la mort violente du « martyr », mais très brièvement, et en laissant au lecteur le soin de voir, entre les lignes, ce qui regarde le bourreau.

Le coup du 22 septembre, parti d'où il est parti, est donc bien fait pour consterner la Grande Eglise. Il prouve, en effet, que les fonctionnaires provinciaux en ont finalement assez des ennuis incessants que leur suscite l'ardeur patriotique des métropolites phanariotes.

Cette conclusion se dégage si bien des événements, qu'elle se trouve sur toutes les lèvres. Oui, déclare-t-on, il s'agissait de donner une leçon à ces prélats tapageurs. On ajoute même qu'il y a eu erreur, le 22 septembre : la balle qui a frappé Mgr Photios était destinée à son collègue, à ce Mgr Germain de Kastoria si énergique et si brouillon.

Mais alors, si les Turcs se mettent à gêner l'action patriarchiste en Macédoine, comment la Grande Eglise va-t-elle conjurer les périls qui la menacent de ce côté-là?

G. BARTAS.

BIBLIOGRAPHIE

LUCAS JELITCH : *Fontes historici liturgiæ glagolito-romanæ a* XIII *ad* XIX *sæculum*, Veglia, 1906, in-8°, VI-13-18-46-62-87-98-176-XLVII pages.

La liturgie glagolito-romaine est la liturgie latine, mais traduite en slave, mais écrite en caractères glagolitiques. Son emploi, que les uns trouvent trop restreint et les autres trop développé, vient de susciter une crise assez grave, dont notre revue a dit un mot. Il faudrait bénir le ciel de cette crise, s'il ne devait en sortir que des ouvrages pareils à celui de M. Lucas Jelitch. Car l'ouvrage est excellent. Qu'on ne se figure pas une grosse brochure de polémique dirigée contre l'un ou l'autre parti et destinée à jeter de l'huile sur le feu. Le livre n'a rien de cela. S'il porte la trace des préoccupations du moment, c'est dans les quelques lignes de la dédicace à Mgr Posilovitch, archevêque de Zagreb. Hors de là, on ne devinerait nulle part qu'il existe présentement une question glagolitique, tant l'auteur a fait œuvre de science pure et gardé partout la sérénité de l'historien.

Dresser pour la liturgie glagolito-romaine le recueil dont la liturgie slave est redevable

à J.-A. Ginzel, J. Prodan et Fr. Pastrnek, voilà ce qu'a voulu le docte professeur d'histoire ecclésiastique et de droit canonique au Grand Séminaire de Zara. Il a demandé ses documents à toutes les sources susceptibles de fournir leur tribut et il les a disposés chronologiquement à la façon d'un registre d'actes, mais en reproduisant le texte des témoignages inédits ou très importants. On a ainsi pour chaque siècle, à partir du XIIIᵉ, un lot de données qui permettent de suivre presque pas à pas les destinées de la liturgie glagolito-romaine.

Préoccupé de faciliter les recherches, l'auteur a pris la peine d'enrichir sa publication d'une table très complète, où les témoignages se trouvent groupés d'après l'autorité et le lieu d'où ils émanent. Voici, d'une part, les actes conciliaires ou synodaux, avec les actes pontificaux émis d'Innocent III à Pie X et les actes civils sortis des chancelleries slaves et non slaves. Voici, d'autre part, les attestations relatives aux provinces ecclésiastiques d'Antivari, de Goritz, de Zara, de Bosnie et de Zagreb, ainsi qu'à certains points situés hors de l'Illyricum. Une partie de l'index est consacrée aux rapports du glagol avec les Ordres réguliers et les Congrégations religieuses; une autre, aux saints Cyrille et Méthode; une autre, aux livres liturgiques en langue slave; une autre, aux auteurs qui ont parlé de la liturgie glagolito-romaine; une autre enfin, aux lieux où l'on a trouvé des monuments glagolitiques. Une particularité très intéressante, c'est que la table, dans sa section géographique, donne pour chaque diocèse la liste complète des églises qui usent aujourd'hui du glagol.

J'ai plaisir à féliciter M. Jelitch de son beau travail, et pourvu que le privilège dont ses coreligionnaires jouissent au point de vue de la langue liturgique ne devienne jamais la porte qui leur serve à sortir de la véritable Eglise, j'ai plaisir aussi à souhaiter que ses *Fontes historici* pèsent d'un grand poids dans les décisions à prendre en face de la crise actuelle.

G. BARTAS.

TABLE DES MATIÈRES

NEUVIÈME ANNÉE 1906

I. — SOMMAIRE DES LIVRAISONS.

I. *Janvier.* — Nº 56.

II. *Mars.* — Nº 57.

II. — Liste alphabétique des auteurs.

III. — Bibliographie.

1373-06. — Imprimerie P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, 8e. — *Le gérant* : E. Petithenry.



